

मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत







नोंदणी क्रं. एफ.१६०१४(मुंबई)

महाराष्ट्र शासन
मराठी भाषा विभाग
राज्य मराठी विकास संस्था
एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,
धोबीतलाव, मुंबई – ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६
संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com

निवेदन

राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई ही महाराष्ट्र शासनाने स्थापन केलेली स्वायत्त संस्था आहे. मराठी भाषा विभागाच्या पत्राप्रमाणे (संदर्भ क्र. मसंस २०१६/प्र.क्र.११५/२०१६/भाषा-२, दि. ३ जानेवारी, २०१७) राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे '**महाराष्ट्रातील मराठी संशोधन मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य योजना**' कार्यान्वित करण्यात आली असून या योजनेअंतर्गत महाराष्ट्रातील मराठी भाषा, साहित्य व संस्कृती वृद्धिंगत होण्यासाठी काम करणाऱ्या महाराष्ट्रातील मान्यताप्राप्त मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य करण्यात येते.

सदर प्रकल्पांतर्गत प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांना राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे नवभारत मासिकांचे ऑक्टोबर १९४७ ते सप्टेंबर २०१७ पर्यंतच्या अंकांचे संगणकीकरण करून ते सार्वजनिकरीत्या आणि विनामूल्य उपलब्ध करून देण्यासाठी अर्थसाहाय्य करण्यात आले होते. याअंतर्गत सदर अंकांचे संगणकीकरण करण्यात आले असून **प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांनी हे अंक जतन केलेले असल्यामुळेच आपल्याला संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध होत आहेत**.

या अंकांच्या पीडीएफ प्रती आपण विनामूल्य उतरवून घेऊ शकता. असे करताना खालील सूचना लक्षात घेऊन त्यांचे पालन करावे.

१. सदर ग्रंथांच्या पीडीएफ प्रती या वैयक्तिक वापरासाठी विनामूल्य उतरवून घेता येतील तसेच इतरांनाही विनामूल्य देता येतील. पण कोणत्याही कारणासाठी त्याचा व्यावसायिक वापर करता येणार नाही.
२. सदर ग्रंथांचे दुवे इतरांना देताना त्यासाठी कोणतीही रक्कम आकारता येणार नाही.
३. पीडीएफ प्रतींवर असलेली राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांची मुद्रा आपणास काढता येणार नाही.
४. आपल्या अभ्यासासाठी, संशोधनासाठी या सामग्रीचा उपयोग करताना आपण योग्य तो श्रेयनिर्देश केला पाहिजे.

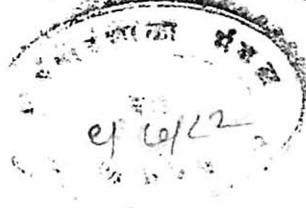
वरील अटींचा भंग झालेला आढळल्यास कायदेशीर कारवाई करण्यात येईल.

स्पष्टीकरण : सदर सामग्री ही केवळ ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून उपलब्ध करण्यात आली असून या सामग्रीतून व्यक्त होणारी मते, विचारसरणी इ. त्या त्या लेखक, संपादक इ. कर्त्यांची आहे. त्यांपैकी कोणतेही मत, विचारसरणी इ. यांचा पुरस्कार महाराष्ट्र शासन, मराठी भाषा विभाग, राज्य मराठी विकास संस्था व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांपैकी कुणीही करत नसून त्या त्या मताचे वा विचारसरणीचे दायित्व उपरोक्त विभागांवर असणार नाही.

वर्ष ३५

जुलै १९८२

अंक १०



नवभारत

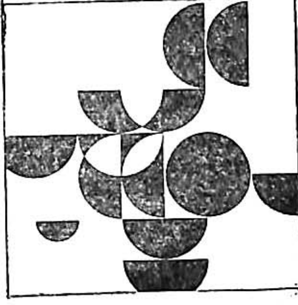


राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

अनुक्रमणिका



महाराष्ट्र राज्य साहित्य संस्कृती मंडळ पुरस्कृत
व प्राज्ञपाठशाला मंडळ, वाई संचालित मासिक

नवभारत

वर्ष ३५ । अंक १० । जुलै १९८२
किंमत २ रुपये । वार्षिक वर्गणी १८ रुपये



अध्यक्ष व विश्वस्त
तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी

संपादक
मे. पुं. रेगे

संपादकीय पत्रव्यवहार :
मे. पुं. रेगे,
संपादक, 'नवभारत' मासिक,
द्वारा : प्राज्ञपाठशाळा मंडळ,
वाई–४१२ ८०३ (जि. सातारा)

व्यवस्थापकीय पत्रव्यवहार :
श्री. ग. दिक्षीत,
व्यवस्थापक, 'नवभारत' मासिक,
द्वारा : दि प्राज्ञ प्रेस, वाई–४१२ ८०३.
(जि. सातारा)

निवेदन

दिनांक १ ऑक्टोबर १९८२ पासून 'नवभारत' मासिकाची वार्षिक वर्गणी रु. ३०/– (तीस रुपये) एवढी करण्यात आली आहे आणि फुटकळ अंकाची किंमत रु. ४/– (चार रुपये) करण्यात आली आहे. झपाट्याने वाढणाऱ्या महागाईच्या ह्या काळात 'नवभारत' मासिकामुळे प्राज्ञपाठशाळा मंडळाला येणारा तोटा निदान सह्य असावा ह्यासाठी आवश्यक असलेली ही किमान वाढ आहे. ही गोष्ट ध्यानात धरून मासिकाचे वाचक आणि हितचिंतक 'नवभारता'ला असलेला आपला आश्रय पूर्वीप्रमाणेच चालू ठेवतील असा विश्वास आहे.

३०–६–८२ संपादक

अनुक्रमणिका







नवभारत

जुलै १९८२

अ नु क्र म

लेखक-परिचय*

★ **नी. र. वऱ्हाडपाण्डे :** सेवानिवृत्त चीफ सायकॉलॉजिस्ट अॅन्ड डायरेक्टर ऑफ सायकॉलॉजिकल रिचर्स, भारत सरकार; १४, जहांगीर रोड, नवी दिल्ली-२. ★ **शोभना गोखले :** प्रपाठक, प्राचीन भारतीय इतिहास आणि संस्कृती विभाग, डेक्कन कॉलेज, पुणे-४११ ००६. ★ **देवीदास मुळे :** राज्यशास्त्राचे प्राध्यापक, बिर्ला महाविद्यालय, कल्याण (जि. ठाणे). ★ **गो. रा. कामतकर :** प्राध्यापक, स. प. महाविद्यालय, पुणे; ४०/५ एरंडवणा, भोंडे कॉलनी, कर्वे रोड, पुणे-४११ ००४. ★ **प्रतिमा केसकर :** इंडियन इन्स्टिटयूट ऑफ एज्यूकेशन ह्या संस्थेत संशोधनात्मक काम; १२८/२ कोथरूड, पुणे-४११ ०२९. ★ **अनिरुद्ध कुलकर्णी :** कवी, चिकित्सक लेखक व कॉन्टिनेंटल प्रकाशनचे मालक, विजयानगर कॉलनी, पुणे-३०. ★ **पुरुषोत्तम शेठ :** लालबहाद्दूरशास्त्री कॉलेज, सातारा येथे हिंदीचे प्राध्यापक; ९२९ शनिवार पेठ, सातारा. ★ **प्र. वि. प्रभुणे :** एम. डी., मायक्रोबायोलॉजी विभाग, मेडिकल कॉलेज बडोदा; एल्-२ डॉक्टर्स क्वार्टर्स, इंडिया अॅव्हेन्यू, बडोदा-१. ★ **माधुरी ब्रह्मे :** मराठी विश्वकोश कार्यालयातील अभ्यागत संपादिका, वाई (जि. सातारा) ४१२८०३.

* नवभारताच्या मे १९८२ च्या अंकातील 'शुद्धलेखनाचा पुनर्विचार' हा लेख श्री. श्रीकृष्ण खडपेकर ह्यांनी लिहिला होता. त्यांचे आडनाव 'खडपदेकर' असे छापले गेले ह्याबद्दल दिलगीर आहोत. अंक प्रसिद्ध झाला, तेव्हा श्री. खडपेकर ह्यांचा परिचय आम्हास उपलब्ध झाला नव्हता; म्हणून तो देता आला नाही. ह्या अंकात तो देत आहोत : श्रीकृष्ण व्ही. खडपेकर, वास्तुविशारद; हिंदी भाषेचे व्यासंगी प्रचारक; लिपी-संशोधनावर मूलगामी विचार; वास्तुकलेवर मराठीत ग्रंथलेखन; १५, श्रीराम बिल्डिंग, जवाहर नगर, नवी दिल्ली-७.

—संपादक

अनुक्रमणिका

संपादकीय

आधुनिकांची सामाजिक साधना

आधुनिकांचे एक वैशिष्टच असे, की ते स्वतंत्र अशी वैयक्तिक साधना मानीत नाहीत. ते केवळ सामाजिक साधना मानतात आणि सामाजिक साधनेचा भाग किंवा साधन म्हणून वैयक्तिक साधना मानतात. ह्या म्हणण्यात अर्थात काहीशी अतिशयोक्ती आहे. अधिक नेमकेपणे ही गोष्ट मांडायची तर असे म्हणता येईल, की आधुनिक आध्यात्मिक साधना मानीत नाहीत, ते केवळ ऐहिक साधना मानतात. आध्यात्मिक साधना हा त्यांच्या दृष्टीने केवळ भ्रम असतो. माणसाला जीव असतो, मन असते आणि म्हणून आंतरिक जीवन असते; पण मनापलीकडे असणारा असा आत्मा नसतो. आणि म्हणून आत्म्याचे असे जीवन नसते, आपल्या आत्म्याची विशिष्ट अशी स्थिती साधावी असे साध्य माणसापुढे नसते. परंपरेने जिला आध्यात्मिक साधना म्हणतात ती वास्तविक नैतिक साधना असते, तो नैतिक साधनेचा भाग, उच्चतर, अधिक कठीण असा भाग असतो. आणि नैतिक साधनेचे फळ असलेल्या नीतिमत्तेचा आविष्कार इतरांविषयीची आपली कर्तव्ये करण्यात, आणि कर्तव्ये करण्याच्या आड येणाऱ्या स्वार्थाला आणि मोहांना आवर घालण्यात होतो. तेव्हा नैतिक साधना ही सामाजिक साधना असते. ह्या नैतिक कर्तव्यांचा संबंधही इतरांच्या ऐहिक हिताशी, ऐहिक स्थितीशी (आणि ऐहिक वर्तनात व्यक्त होणाऱ्या) नैतिक गुणांशी असतो. इतरांचे आध्यात्मिक कल्याण साधणे हे ह्या कर्तव्यांचे साध्य असू शकत नाही; कारण आध्यात्मिक कल्याण असे काही असत नाही.

आत्मा असे काही नाही कारण देव असे काही नाही हे आता सिद्ध झाले आहे. तेव्हा नीती माणसाच्या देवाशी असलेल्या संबंधावर आधारलेली नाही. 'आपल्या सर्व वृत्ती आणि शक्ती एकवटून तुमचा स्वामी आणि पिता असलेल्या देवावर प्रेम कर आणि स्वतःवर प्रेम करतोस तसे शेजाऱ्यावर प्रेम कर' ह्या आदेशात असे अभिप्रेत आहे, की माणसावरचे प्रेम हा देवावरच्या प्रेमाचा भाग आहे, देवावरच्या प्रेमात माणसावरचे प्रेम अंतर्भूत आहे. माणसाची सेवा ही देवाची सेवा आहे. हा तुझा भाऊ, हा जो तुला दिसतो त्याच्यावर तुझे प्रेम नाही, पण मी तुझा जो तुला न दिसणारा पिता आहे त्याच्यावर आपले प्रेम आहे असे तू म्हणतोस, हे कसे काय शक्य आहे? तेव्हा माणसावरचे प्रेम ही देवावरच्या प्रेमाची कसोटी आहे. खरे साध्य आहे ते देवावरचे प्रेम आणि त्याचे फलित आहे देवाचा प्रसाद. सर्व दुःखांची हानी जिच्यात झालेली असते आणि असीम शांती आणि असीम आनंद यांनी जी ओतप्रोत भरलेली असते अशी अवस्था प्राप्त करून देणारा देवाचा प्रसाद. देवाच्या प्रेमाच्या पोटात असलेल्या माणसाच्या प्रेमापोटी माणसांची जी सेवा घडते, तिने त्यांची ऐहिक स्थिती काही प्रमाणात सुधारते यात शंका नाही. जे भुकेलेले असतील त्यांना अन्न मिळेल आणि जे रोगी असतील त्यांच्या रोगाचे निवारण होईल. पण जगात दुःख अपरंपार आहे. ते सर्व नष्ट करण्याची जबाबदारी माणसावर नाही; तसा देवाचा आदेशही नाही. इथे देवाची सार्वभौम सत्ता आहे. त्याच्या इच्छेवाचून चिमणीही पडत नाही. प्रेममय असलेल्या देवाच्या राज्यात एवढे दुःख का असावे हे गूढ आहे. पण ते उकलण्याची जबाबदारी माणसावर नाही आणि ती त्याची शक्तीही नाही. देवाकडून माणसाला कळले आहे ते एवढेच, की माणूस देवापासून दुरावला आहे आणि म्हणून पापी आहे आणि म्हणून जगात दुःख आहे. माणूस जेव्हा देवावर प्रेम करतो आणि देवाचा प्रसाद जेव्हा त्याला लाभतो, तेव्हा तो पापापासून व दुःखापासून मुक्त होतो. पण देवाचे मार्ग गूढ आहेत. देवाच्या प्रसादांचा आणि माण-

अनुक्रमणिका

साच्या ऐहिक सुखदुःखाचा काही संबंध नसतो. एखादा माणूस ऐश्वर्यसंपन्न आहे, सुखे त्याच्यापुढे हात जोडून आहेत ह्यावरून त्याला ईश्वरी प्रसादाचा लाभ झाला आहे असे ठरत नाही. आणि दुःखांनी आणि संकटांनी गांजलेला माणूस ईश्वरी प्रसादापासून वंचित आहे असेही ठरत नाही. ईश्वराचा प्रसाद लाभलेला असणे ही माणसाची आंतरिक, आध्यात्मिक स्थिती असते. माणसाच्या बाह्य परिस्थितीत, त्याच्या ऐहिक सुखदुःखात तिचे काही गमक असत नाही. अंतःकरण पूर्णपणे शुद्ध झालेले असणे, म्हणजे ईश्वराच्या प्रेमाने ते भरून गेलेले असणे आणि ह्या प्रेमाच्या आड येणाऱ्या सर्व प्रवृत्तींचे आणि वासनांचे पूर्णपणे निर्मूलन किंवा शमन झालेले असणे असे त्या स्थितीचे स्वरूप असते.

ही स्थिती आपण साधली आहे अशी खात्री कुणाला बाळगता येणार नाही. ही अखंडपणे चाललेली अमर्याद अशी साधना असते. जग पापी आहे आणि म्हणून जगातल्या सुखदुःखांपासून आपण सदैव सावध असले पाहिजे. त्यांच्या मोहाची किंवा भीतीची सावली अंतःकरणावर पडू देता कामा नये. पण ही सुखदुःखे भंगुर असतात. ईश्वराचे राज्य जेव्हा जगावर होईल तेव्हा शाश्वत सुख (आणि शाश्वत दुःख) जगात येईल. जे पुण्यवंत आहेत, ज्यांना ईश्वरी प्रसाद लाभला आहे त्यांना शाश्वत सुख लाभेल. तेव्हा आज जे दुःखी आहेत त्यांच्या ऐहिक दुःखाला खरे महत्त्व नाही; तर त्यांच्या आंतरिक, आध्यात्मिक स्थितीला खरे महत्त्व आहे. ईश्वरावर किती खोल आणि निर्मळ श्रद्धा ते ठेवतात आणि आपले दुःख किती शांतपणे ते सहन करतात ह्याला खरे महत्त्व आहे. त्यांची श्रद्धा शुद्ध राखायला त्यांना आपण जी मदत करू शकू, ती त्यांना खरी मदत होईल. अर्थात आपली ईश्वरावरील श्रद्धा आणि प्रेम अपरिहार्यपणे माणसांवरील प्रेमातून व्यक्त होईल, म्हणजे माणसांच्या सेवेतून व्यक्त होईल, त्यांच्या दुःखांचा परिहार करू पाहणाऱ्या कृत्यांतून व्यक्त होईल. पण सर्व माणसांच्या सर्व दुःखांचा शेवट करून सर्वांना पूर्णपणे सुखी करण्याची आपली वैयक्तिक किंवा सर्व माणसांची सामूहिक जबाबदारी नाही. हे माणसांचे साध्य होऊ शकत नाही.

पण आता ईश्वर नाही हे सिद्ध झाले आहे. मग माणसांची दुःखे नाहीशी किंवा कमी करण्याची आणि त्यांना सुखी करण्याची जबाबदारी आता केवळ माणसांची आहे. आता प्रश्न उपस्थित होतो तो असा, की इतरांच्या दुःखांचे निवारण करण्याची जबाबदारी मी का घ्यावी ? मी माझ्यापुरते पाहीन. अर्थात इतरही स्वतःपुरते पाहतील हे मी ओळखले पाहिजे आणि मान्य केले पाहिजे. ह्यातून उद्भवणारे सर्वांचे सर्वांविरुद्ध चालणारे युद्ध आणि त्यामुळे निर्माण होणारी आत्यंतिक असुरक्षितता जर टाळायची असेल, तर सर्वांनी आपापल्या स्वार्थावर काही बंधने घालून घेतली पाहिजेत, 'न्याया'ची सामान्य तत्त्वे सर्वांनी मान्य केली पाहिजेत आणि ह्या तत्त्वांवर आधारलेली नीती सर्वांनी पाळली पाहिजे. येथपर्यंत ठीक आहे. हा 'शहाणा स्वार्थ' आहे. पण ह्याच्या पलीकडे जाऊन इतरांची स्थिती सुधारण्याची जबाबदारी मी का घ्यावी.

पण ईश्वराला नाकारणाऱ्या प्रबोधनाच्या (एन्लायटन्मेन्ट) तत्त्वज्ञानाने ही जबाबदारी स्वीकारली. ईश्वराचे पितृत्व काल्पनिक म्हणून त्याने नाकारले पण माणसांमधील बंधुभाव वास्तव म्हणून स्वीकारला. पण ह्या बंधुभावाला आधार काय ? ईश्वर काल्पनिक म्हणून आत्माही काल्पनिक. माणसांची जी काही बरीवाईट स्थिती असते ती केवळ ऐहिक असते. ह्या दृश्य जगापलीकडे जग नाही. माणसांचे जे काही व्हायचे असेल ते ह्या जगात होते. पुण्यवंतांना अनंत आणि चिरंतन सुख देणारे ईश्वराचे राज्य ह्या जगात कधी अवतरणार नाही. माणसांना आपल्या प्रयत्नांनी स्वतःचे सुख साधावे लागेल. हे कसे साधावे याचे ज्ञान माणूस मिळवू शकतो आणि त्याचे उपयोजन करून सुख प्राप्त करू शकतो. आणि माणसे एकमेकांचे भाऊ असल्यामुळे ती केवळ स्वतःचे सुख साधत नाहीत. इतरांचे सुख साधायलाही ती झटतात आणि त्यांनी असे झटणे योग्य आहे, ती त्यांची नैतिक जबाबदारी आहे. पण माणसे एकमेकांचे भाऊ आहेत असे कशावरून ठरते ? आणि माझ्या भावाची तरी, माझ्या शहाण्या, व्यक्तिगत स्वार्थापलीकडे जाऊन, मी पर्वा का करावी ?

प्रबोधनाच्या तत्त्वज्ञानावर आधारलेली एक नैतिक उपपत्ती म्हणजे प्रसिद्ध उपयुक्ततावादी नीती. ही नीती थोडक्यात अशी : केवळ सुख हे इष्ट असते आणि दुःख हे अनिष्ट असते. सुख म्हणजे रुचणारा अनुभव किंवा जी कोणती इच्छा असेल तिचे समाधान. दुःख म्हणजे न रुचणारा अनुभव, वेदना किंवा इच्छेची अतृप्ती. ह्याच्या पलीकडे इष्ट किंवा अनिष्ट, चांगले किंवा वाईट असे काही असत नाही. उदा., आत्म्याची शुद्ध अवस्था इ. ज्या गोष्टींना चांगले, मूल्यवान असे मानण्यात येते त्यांना काही मूल्य नाही. माणसाचे जे प्रत्यक्ष अनुभव आहेत आणि इच्छा आहेत त्यांच्यावर आधारलेले त्याचे वास्तव सुख किंवा दुःख या गोष्टींनाच काय ते महत्त्व असते. प्रत्येक माणसाला आपले सुख पाहिजे असते आणि दुःख नको असते. ह्यासाठी त्याची सर्व धडपड असते. ही माणसाची प्रकृती आहे. ज्या कृत्यांनी जास्तीत जास्त माणसांना जास्तीत जास्त सुख मिळते किंवा त्यांच्या जास्तीत जास्त दुःखांचे निवारण होते ती कृत्ये नैतिक होय. नीतीच्या ह्या संकल्पनेला अनुसरून समाजातील प्रथा रूढ केल्या पाहिजेत आणि कायदे बनवून त्यांची अंमलबजावणी केली पाहिजे.

म्हणजे उपयुक्ततावादी नीती मला असे सांगते, की ज्या कृत्यामुळे जास्तीत जास्त लोकांना सुख मिळेल ते नैतिक म्हणून माझ्यावर बंधनकारक आहे हे मी स्वीकारले पाहिजे, मग त्यामुळे मला सुख मिळो किंवा न मिळो. म्हणजे, माझे सुख मी साधणार पण इतरही आपापले सुख साधणार, त्यांच्या सुखावर मी जर आक्रमण केले तर ते माझा प्रतिकार करणार, तेव्हा सर्वांना आपापले सुख साधायची मोकळीक राहावी यासाठी सर्वांनी न्यायाची समान तत्त्वे पाळली पाहिजेत आणि मला जे माझे सुख साधायचे आहे ते ह्या न्यायाच्या मर्यादेत मी साधले पाहिजे एवढीच जर माझी भूमिका असेल तर ती उपयुक्ततावादाच्या दृष्टीने अपुरी आहे. तिच्या पलीकडे जाऊन सर्वांचे सुख साधायचा प्रयत्न मी केला पाहिजे, म्हणजे सर्वांचे सुख साधणारी नीती मी पाळली पाहिजे आणि असे आचरण करताना जेवढे सुख माझ्या वाट्याला येईल त्यावर तृप्त राहिले पाहिजे असे उपयुक्ततावादाचे म्हणणे आहे. नीतीची ही संकल्पना कशावर आधारलेली आहे ?

आधुनिक समाज हा प्रॉटेस्टंट पंथाने प्रभावित झालेल्या ख्रिश्चन समाजाच्या पोटात उदयाला आला आणि ख्रिस्ती धर्माकडून त्याला दोन आध्यात्मिक देणग्या मिळाल्या. एक देणगी आंतरिक, आध्यामिक साधनेची. आपले अंतःकरण 'शुद्ध' करीत गेले पाहिजे, 'जगा'च्या मोहाची सावली त्याला शिवणार नाही अशी खबरदारी नेहमी घेतली पाहिजे, म्हणजे ईश्वराने घालून दिलेल्या मार्गाने, पूर्णपणे निष्ठेने, जगण्यासाठी संपत्ती, सत्ता, कीर्ती यांचा मोह टाळला पाहिजे, आपली कृत्ये बाहेरून कितीही योग्य दिसत असली तरी त्यांचे आंतरिक हेतू स्वार्थाने, लोभाने, लालसेने डागाळलेले नाहीत ह्याविषयी बारकाईने सावध राहिले पाहिजे हे ह्या साधनेचे स्वरूप होते. ईश्वराशी एकरूप होऊन जगण्यासाठी 'भ्रष्ट' जगाशी जोडणाऱ्या सर्व प्रेरणांचा संपूर्ण त्याग करणे हे ह्या साधनेचे उद्दिष्ट होते. ही निरंतरची साधना होती कारण जगाचा मोह चिवट आणि सूक्ष्म असतो.

आता ईश्वर गेला पण ही साधना राहिली. आध्यात्मिक संकल्पना गेल्या आणि आध्यात्मिक श्रद्धा गेली पण आध्यात्मिक प्रेरणा राहिली. आधुनिक काळात ह्या साधनेत एक ग्रीक, 'ॲरिस्टॉटी-लिअन' घटक मिसळला गेला. ॲरिस्टॉटीलिअन संकल्पना अशी, की माणसाच्या स्वाभाविक प्रेरणा आणि शक्ती यांचे मिळून बनलेले असे त्याचे एक स्वरूप आहे आणि ह्या स्वरूपाचा समतोलपणे विकास करण्याला स्वयंसिद्ध असे मूल्य आहे. थोडक्यात ज्ञान आणि कला यांना स्वतःचे मूल्य आहे. ह्या गोष्टींची साधना त्यांच्या स्वतःसाठी केली पाहिजे. इतर गोष्टींसाठी साधने म्हणून त्यांचा वापर केला तर ही साधना डागाळेल. ॲरिस्टॉटीलिअन मूल्ये आणि प्रॉटेस्टंट नीती यांचा संगम पाहायचा असेल तर तो जी. ई. मूर यांच्या 'प्रिन्सिपिया एथिका' किंवा बर्ट्रांड रसेल यांच्या 'ए फ्री मॅन्स वर्शिप' ह्या निबंधांत आढळेल.

अनुक्रमणिका

ह्या साधनेचा दुसरा 'ऐहिक' आविष्कार 'व्यावहारिक' आहे. आपले वर्तन पूर्णपणे चोख, नेकीचे असले पाहिजे. माझे जे व्यावसायिक काम असेल ते मी शुद्ध वृत्तीने आणि प्रयत्नांची पराकाष्ठा करून पार पाडले पाहिजे. शुद्ध वृत्तीने म्हणजे असे, की ते काम करण्यासाठी म्हणून मला जो अधिकार किंवा सत्ता असेल तिचा मी स्वार्थासाठी वापर करता कामा नये. आळस, सुखासीनता, लालसा ह्या गोष्टींना माझ्या कामाच्या आड येऊ देता कामा नये. सुख हेच एकमेव अंतिम मूल्य आहे असे तात्त्विक प्रतिपादन करणाऱ्या जेम्स मिल यांच्या बाबतीत असे म्हटले गेले आहे, की त्यांच्यासमोर कुणी सुख वाढून ठेवले असते तरी त्यांना ते ओळखता आले नसते. अधिकाधिक माणसे अधिकाधिक प्रमाणात सुखी व्हावीत म्हणून अनेक प्रकारच्या सुधारणा घडवून आणण्याच्या खटाटोपात ते सदैव गुंतलेले असत. सुख हेच एकमेव योग्य असे साध्य होय हे त्यांचे अधिकृत तत्त्वज्ञान होते. ह्या तत्त्वज्ञानाप्रमाणे सगळी कृत्ये सुखासाठी म्हणून करायची होती. पण कामे करण्यातच केवळ सुख मिळत होते असा त्यांचा प्रत्यक्ष व्यवहार होता. समाजाच्या व्यवस्थेत प्रत्येक सामाजिक भूमिकेशी काही कार्ये आणि ही कार्ये करण्याबद्दल म्हणून काही पारितोषिके निगडित करण्यात आलेली असतात. ही पारितोषिके म्हणजे ही कार्ये करण्याबद्दल समाजाने कर्त्याला दिलेली किंमत असते. ह्या किंमतीच्या प्रमाणात व्यक्तीने आपली कामे केली आणि जेवढी कामे केली आणि ती जशी केली त्याला अनुसरून त्याच्यासाठी मुक्रर केलेली किंमत पदरात घेतली की आपण कुणाचे देणे लागत नाही आणि कुणी आपले देणे लागत नाही अशा भावनेने व्यक्ती सुखाने जगू शकेल. पण प्रॉटेस्टंट नीती ही व्यावसायिक कामाला देण्याघेण्याच्या पलीकडे नेऊन ठेवते. हे जे माझे काम आहे ते मी कसे करतो ह्याला अपरंपार, अनंत महत्त्व आहे. ही सापेक्ष, सामाजिक नीती नव्हे. समाजाला एवढे काम, एवढ्या गुणवत्तेचे काम अपेक्षित आहे आणि हा वायदा मी चुकविला आहे असे आत्मसंतुष्टतेने म्हणणारी ही नीती नव्हे. ही निरपेक्ष आणि आंतरिक नीती आहे. मला अनंत देणे फेडायचे आहे आणि ह्या कामाच्या रूपाने मला ते फेडायचे आहे. आणि ते फेडताना यत्किंचितही चुकारपणा मी केला तर माझे सबंध देणे फेडायचे बाकी राहील असे मानणारी ही नीती आहे. ऐहिक व्यवहारात अशा निरपेक्ष, केवल नीतीचा उद्‌भव कसा होऊ शकतो ?

ह्या निरपेक्ष, आंतरिक नीतीची कल्पना ही ख्रिस्ती धर्माची आधुनिक समाजाला असलेली एक देणगी. दुसरी देणगी म्हणजे सर्वांच्या स्वार्थाचा समन्वय करणाऱ्या न्यायापलीकडे जाणाऱ्या आणि बंधुभावाच्या नात्यावर आधारलेल्या मानवी समाजाची संकल्पना. आणि म्हणून स्वतःला 'ऐहिक' असे म्हणविणाऱ्या ह्या समाजातही आध्यात्मिक साधनेला स्थान आहे. एवढेच नव्हे तर एका अर्थाची आध्यात्मिक साधना ह्या समाजाचे अधिष्ठान आहे.

पण आपण असे म्हणू, की समाजाला निरपेक्ष अशा वैयक्तिक नेकीच्या आदर्शाची आवश्यकता आहे आणि बंधुभावाची आवश्यकता आहे, आणि गोष्टी ख्रिस्ती 'मिथ'ने पुरविल्या. आता आपण प्रौढ झालो आहोत. आता विज्ञान वगैरे आहे. तेव्हा धर्माच्या 'मिथ'ची आता आवश्यकता नाही. असे जर आपल्याला म्हणायचे असेल तर ह्या समाजजीवनाच्या गाभ्याशी असलेल्या मूल्यांना आपण प्रत्यक्षात कोणते अधिष्ठान दिले आहे ह्याचा आपण कसोशीने विचार केला पाहिजे. जुन्या 'मिथ्स'च्या जागी आपण नव्या 'मिथ्स'ची तर स्थापना केलेली नाही ?

गायींची चाल व बन्दिस्त पाणी

लांब उषा, दिवस व रात्री, तसेच ध्रुवविशिष्ट महिने व ऋतु यांचे उल्लेख वेदात सापडत असले तर वैदिक विधीमध्येही अशा भौगोलिक परिस्थितीची चिन्हे दिसली पाहिजेत. टिळकांच्या मते अशी चिन्हे दिसतात. दहा महिन्यांचे गवामयन, दशरात्र यज्ञ, शतरात्र यज्ञ, यांच्या उल्लेखांवरून चोवीस तासांच्या शंभर रात्रींच्या अंधारात केलेले, चोवीस तासांच्या दहा रात्रींच्या अंधारात केलेले असे ध्रुव प्रदेशातील यज्ञ सूचित होतात. शतरात्र सत्रापेक्षा जास्त रात्रींचे सत्र नाही; कारण चोवीस तासांच्या पंचाण्णव रात्रींपेक्षा जास्त काल अंधकार पृथ्वीच्या पाठीवर कोठेच नसतो. असे असून देखील पंचाण्णव रात्रींच्या सत्राला शतरात्र म्हटले, कारण पंचाण्णव व शंभर यात फारसा फरक नाही.

खण्डन

गवामयनम् वगैरे सत्रे दहा महिन्यांची असत; कारण प्रकाश फक्त दहा महिनेच असे, उरलेल्या दोन महिन्यांच्या अंधकारात व जीवघेण्या थंडीत यज्ञ बंद असत असे पूर्वी प्रतिपादन केल्याचे रात्रिसत्रांचा युक्तिवाद करताना स्मरण राहिलेले दिसत नाही. शिवाय पंचाण्णव रात्रींच्या सत्राला शतरात्र का म्हटले याची उपपत्ति लावण्यासाठी पंचाण्णव व शंभर यात फारसा फरक नाही हे कारण समाधानकारक मानले तर दहा महिने व बारा महिने यांच्याही एकदम उत्तरध्रुवावर उडी मारण्याइतका फरक नाही असे मानायला काय हरकत आहे ?

ध्रुवमत

ताण्डय ब्राह्मणात लिहिले आहे की, प्रजापतीने जेव्हा प्रथम अतिरात्र यज्ञ पाहिला म्हणजे कल्पिला तेव्हा त्याने त्यामधून अहोरात्रांची जोडी निर्माण केली. यावरून हे स्पष्ट दिसते, की अतिरात्र यज्ञ हा अशा एका रात्रीच्या शेवटी केला जात असे, की जिच्या नंतर सर्वसाधारण दिवसरात्रींचे चक्र सुरू होत असे. अर्थात ही उत्तर ध्रुवावरची लांब रात्र असली पाहिजे. शिवाय हा यज्ञ असुरांना घालवण्यासाठी केला जात असे. असुरांना घालवणे ३६० पैकी एकाच रात्री जरूर होते असे म्हणता येत नाही. तेव्हा हा यज्ञ कटिबंधातल्या ३६० साधारण रात्रीं-

पैकी एका रात्रीसंबंधी नसून ध्रुवप्रदेशातील लांब रात्रीसंबंधी आहे.

खण्डन

एखाद्या रात्रीनंतर अहोरात्र निर्माण झाले असे म्हणणे विचित्र वाटत असेल तर ते ध्रुवीय रात्रींनाही लागू आहे. त्या रात्री दोन महिन्याएवढ्या लांब असल्या तरी त्यांच्या पूर्वी देखील ध्रुवीय दिवसरात्री सारख्या आलेल्याच असतात. ३६० रात्रींपैकी एखाद्याच रात्री असुरांना घालवणे आवश्यक नव्हते हा आक्षेप कार्यारंभीच्या मंगलावर देखील घेता येईल. विघ्न फक्त कार्याच्या आरंभीच येते असे नाही, तरी कार्यारंभी मंगल करण्याची चाल आहे.

प्रजापतीने प्रथम अतिरात्र यज्ञ पाहिला व मग अहोरात्रांची जोडी निर्माण केली हे विधान उघडपणे विश्वनिर्मितीसंबंधीचे विधान आहे.

पुनः एकदा उत्तरध्रुव-(उत्तरार्ध)

नी. र. वऱ्हाडपाण्डे

ध्रुवमत

६.३०.५ मध्ये इन्द्राने वृत्रावर जय मिळविला तेव्हा चार गोष्टी एकसमयावच्छेदेकरून झाल्या असे म्हटले आहे. या चार गोष्टी म्हणजे– १) गायींचे विमोचन, २) पाण्याचे विमोचन, ३) उषेचा उदय आणि ४) सूर्याचा उदय. या घटनेची उपपत्ती फक्त ध्रुवसिद्धांताने लागते. ऋग्वेदात दिव्य पाणी, सरस्वती इत्यादी नद्या यांचा उल्लेख आहे. दिव्य पाणी म्हणजे पावसाचे पाणी, नद्या म्हणजे खरोखरीच्या नद्या असे समजल्यामुळे आजपर्यंत ६.३०.५ या ऋचेचा अर्थ लागत नव्हता. वैदिक विश्वकल्पनेप्रमाणे सर्व विश्वात एक प्रकारचे अपार्थिव पाणी भरून राहिलेले आहे. हे सर्वव्यापी पाणी काहीसे ईथरसारखे आहे. हे पाणी मोकळे असले म्हणजे त्यातून खगोल संचार करू शकतात. वृत्र या दिव्य पाण्याला अडवून खगोलांची गती रुद्ध करतो. हा वृत्र म्हणजे दुसरातिसरा कोणी नसून ध्रुव-

प्रदेशात सूर्याला महिनोगणती लुप्त करणारा असुर. इन्द्र त्याला मारून दिव्य पाणी मुक्त करतो, त्याने सूर्य पुनः संचार करू लागून उदय पावतो, त्याचे आगमन सूचित करण्यास त्याच्या आघाडीवर उषा असते. गायी विमुक्त होतात म्हणजे प्रकाश विमुक्त होतो.

आता यावर कुणी म्हणेल की "हे सर्व खरे मानले तरी ते रोजच्या सूर्योदयाला देखील लागू आहे; त्यासाठी ध्रुवप्रदेशातला सूर्योदय कशाला पाहिजे ?" यावर उत्तर असे, की इन्द्राने बलाला वर्षाच्या शेवटी मारले, पाणी अडवणाऱ्या अर्बुदाला हिमाने मारले, इत्यादी उल्लेखांवरून हा सूर्योदय ही वार्षिक घटना होतो व हिवाळ्याच्या —म्हणजे हिमाच्या— शेवटी येत होती हे स्पष्ट आहे. वृत्राचे किल्ले शारद म्हटले आहेत. यावरून वृत्र आपल्या पाणी अडवण्याच्या कार्याला शरदृतूत सुरवात करीत असे असेही दिसते.

खण्डन

६.३०.५ ही ऋचा अशी आहे:–

त्वमपो विदूरो विषूचीरिन्द्र दृढमरुजः पर्वतस्य ।
राजाभवो जगतश्चर्षणीनां साकं सूर्यं जनयन्द्यामुषासम् ।।

हे इन्द्रा, तू वृत्राने अडविलेले पाणी अनेक मार्गांनी वाहायला लावले. तू पर्वतांचा दृढप्रदेश भग्न केलास. तू सूर्य, द्युलोक व उषा यांना एकदमच निर्माण केलेस.

वरील ऋचेत टिळक म्हणतात त्याप्रमाणे चार गोष्टी एकसमयावच्छेदेकरून निर्माण केल्याचा उल्लेख नाही. फक्त द्युलोक, उषा व सूर्य यांची उत्पत्ती एकदम केल्याचा उल्लेख आहे. गायींचा उल्लेखदेखील नाही व पाण्याचे विमोचन वरील तीन गोष्टींच्या उत्पत्तीशी समकालीन होते असे म्हटलेले नाही.

सृष्टयुत्पत्तीच्या आरंभी सर्व पाणी होते असे म्हटलेले आहे एवढ्यावरून दिव्या आपः म्हणजे पावसाचे पाणी नव्हे असे सिद्ध होत नाही. "या आपो दिव्या उत वा स्रवन्ति खनित्रिमा उत वा याः स्वयंजाः। समुद्रार्था याः शुचयः पावकास्ता आपो देवरिह मामवन्तु ।।" या ऋचेत दिव्य पाणी, वाहणारे पाणी, खनिज म्हणजे विहिरीचे पाणी, समुद्राकडे वाहत जाणारे पाणी असे सर्व प्रकारचे पवित्र पाणी माझे रक्षण करो असे स्पष्ट म्हटले आहे. येथे दिव्या आपः याचा अर्थ पावसाचे पाणी याशिवाय दुसरा असू शकत नाही.

वृत्राने पाण्याचा वर जाण्याचा क्रम रोखला, इन्द्राने वृत्राला मारून पाण्याची ऊर्ध्व गती पुनः सुरू केली यावरून हे पाणी लौकिक पाणी नाही, कारण ते वर जाते हा युक्तिवाद चूक आहे. वेदात उष्णतेने पाण्याची वाफ होऊन ती वर जाते ही कल्पना स्पष्टपणे मांडली आहे. पहाः–

समानमेतदुदकमुच्चैत्यव चाहभिः।
भूमिं पर्जन्या जिन्वन्ति दिवं जिन्वन्ति अग्नयः ।।

पृथ्वीवरून वर जाणारे, आणि पर्जन्यरूपाने खाली येणारे उदक एकच आहे. त्यापैकी एका उदकाद्वारा पर्जन्य भूमीला प्रसन्न करतात, तर अन्य उदकाद्वारा सूर्याचे प्रखर किरण आकाशाला आहुतीच्या योगे प्रसन्न करतात.

विश्वव्यापी ईथरसारख्या पाण्याची कल्पना करून टिळकांनी वेदातले पाणी निकालात काढले. त्याचप्रमाणे अविवाद्यपणे भारताचा भूगोल दर्शविणाऱ्या सप्तसिन्धूदेखील आकाशातील नद्या ठरवून निकालात काढल्या. पंजाबातील सरस्वती अगदीच क्षुद्र आहे, वेदात वर्णिल्याप्रमाणे महानदी नाही, तसेच "आपप्रुषी पार्थिवान्युरु रजो अन्तरिक्षम्" यात ती भूमीप्रमाणे अन्तरिक्षदेखील व्यापते असे वर्णन आहे यावरून ती भूमीवरची भारतातली नदी नाही असे म्हटले आहे. अन्तरिक्ष व्यापते एवढ्यावरून सरस्वती भूलोकीची नदी नाही असे म्हटले तर ती पृथ्वीवरील विस्तीर्ण प्रदेश व्यापते असे म्हटले आहे यावरून ती अन्तरिक्षातली नदी नाही असे का म्हणू नये ? आकाशात देखील आकाशगंगा मानलेली आहे एवढ्यावरून गंगा हीदेखील भूलोकीची नदी नाही असे म्हणणे युक्त ठरेल काय ?

हल्लीची सरस्वती वेदातील महान सरस्वती नाही असे वाटते, कारण ती गेल्या पाच हजार वर्षांत आटली आहे. त्यापूर्वी ती फार मोठी नदी होती असे नुकतेच हवामान खात्याने जाहीर केले आहे. सरस्वती जेथे लुप्त झाली त्या ठिकाणाला विनशन तीर्थ म्हणतात. सरस्वती लुप्त झाल्याची परंपरा फार प्राचीन आहे व तिला आता हवामानखात्याने दुजोरा दिला आहे.

सप्त सिंधु या गंगादी सात नद्या आहेत असे सायण म्हणतो. टिळकांनी हे अमान्य करण्याची

कारणे अशी दिली आहेत की, या सात नद्यांची यादी ऋग्वेदात दिलेली नाही. सायण सात नद्यांत गंगा-यमुनांचा अंतर्भाव करतो तर मॅक्समूलर त्याऐवजी सिंधु व सरस्वती यांचा अंतर्भाव करतो. लॅसन आणि लडविग सरस्वतीच्या ऐवजी अफगाणिस्तानातील कुभेचा अंतर्भाव करतात. तेव्हा सप्त सिंधुबद्दल मतभेद असल्यामुळे या पृथ्वीवरच्या नद्या आहेत असे समजता येत नाही.

हे तर्कशास्त्र अगम्य आहे. सात नद्या कोणत्या याबद्दल मतभेद असला तरी त्या नद्या भूमीवरच्या आहेत याबद्दल मतभेद नाही. गंगा, सिंधु, सरस्वती, कुभा व यमुना यांपैकी कुणाचा अंतर्भाव करायचा एवढ्यापुरता मतभेद आहे.

अर्बुदाला हिमाने मारले याचा अर्थ इतका स्पष्ट आहे की, तो लागण्यासाठी उत्तरध्रुवाच्या दूरान्वित कल्पनेची मुळीच जरूर नाही. अर्बुद म्हणजे मेघ. त्याला हिमाने मारले म्हणजे थंडीने त्यातील वाफेचे पाणी करून पाऊस पाडला व मेघ नष्ट केला. ध्रुवसिद्धांताने अर्बुदाचा अर्थ अंधार असा करूनही त्याला हिमाने नष्ट केल्याची उपपत्ती लागत नाही. हिम म्हणजे हिवाळा हे ध्रुवमंडळातील अर्बुदाचे म्हणजे अंधाराचे शक्तिस्थान आहे. त्याला मारणारे शस्त्र नव्हे. या अंधाराचा नाश उन्हाळ्याने होतो, हिमाने म्हणजे हिवाळ्याने नव्हे.

पाणी अडवणारा वृत्र, त्याला मारून पाणी मुक्त करणारा इंद्र वगैरे वर्णने ध्रुवप्रदेशातील रात्रीपेक्षा हिमालयीन प्रदेशातील शरदृतूपासून गोठणारे पाणी व उन्हाळ्याच्या प्रारंभी ते वितळविणारा सूर्य यांना अधिक लागू आहेत. बर्फाच्छादित पर्वतशिखरे व गोठलेली सरोवरे यांना पुरे म्हणजे किल्ले म्हटले आहे. ही पुरे शरद् म्हणजे पांढरी असल्यामुळे व शरदृतूत निर्माण होत असल्यामुळे दोन्ही दृष्टींनी शारद आहेत.

" यः शम्बरं पर्वतेषु क्षियन्तं चत्वारिंश्यां शरदि अन्वविन्दत् ।" पर्वतात दडून बसलेल्या शंबराला इंद्राने चाळिसाव्या वर्षी शोधून काढले या वाक्याने पुरे फोडणे म्हणजे गोठलेले पाणी वितळविणे या कल्पनेचे खण्डन होते व ध्रुवसिद्धान्ताला पुष्टी मिळते असे टिळक व त्यांचे समर्थक वेदव्याख्याते प्रा. घाटे म्हणतात. पण वस्तुतः ध्रुवसिद्धान्तानेदेखील चाळीस वर्षांची उपपत्ती लागत नाही, म्हणून चत्वारिंश्यां शरदि याचा अर्थ चाळिसाव्या वर्षी असा न करता शरदृतूच्या चाळिसाव्या दिवशी असा करावा असे टिळक सुचवतात. याच दिवशी ध्रुवप्रदेशातील सूर्य क्षितीजाखाली जायला सुरवात होते व अंधाराशी म्हणजे शंबराशी इंद्राचे म्हणजे सूर्याचे युद्ध सुरू होते.

पण चाळीस वर्षांची अडचण अशी टाळल्याने केवळ ध्रुवसिद्धांताची सोय होते असे नाही, त्यानेच गोठलेल्या पाण्याच्या कल्पनेलादेखील समर्थन मिळते. कारण याच दिवशी पाणी गोठण्याची क्रिया हिमालयीन प्रदेशात कोठेतरी सुरू वा पूर्ण होत असे असे मानता येते. शम्बर म्हणजे पाणी असा अर्थ आहे. " यमुनाशम्बरमम्बरं व्यतानीत् " म्हणजे यमुनेच्या पाण्यात आकाशाचे प्रतिबिंब पडले. पर्वतात दडून बसलेला शम्बर म्हणजे पर्वतात दुर्गम जागी गोठून राहिलेले पाणी.

वस्तुतः इन्द्राने शम्बराला गाठले तेव्हा त्यांच्या युद्धाला नुसती सुरवात झाली. शम्बर मरायला महिनोगणती अवधी लागला ही कल्पना युद्धाच्या बाबतीत ठीक असली तरी सूर्य वा अंधार यांना लागू होत नाही. कारण सूर्याने अंधाराला गाठले की अंधाराचा लगेच नाश होणार. त्यासाठी महिनाभर थांबायला नको. तेव्हा इन्द्राने शंबराला गाठले ही नुसती युद्धाची सुरवात न मानता, शंबराचा निकालही त्याच दिवशी लागला असे मानले पाहिजे. म्हणजे शरदृतूतल्या चाळिसाव्या दिवशी हा अर्थ नुसताच ओढाताणीचा आहे एवढेच नव्हे, त्याने ध्रुवसिद्धान्तालाही नीटशी पुष्टी मिळत नाही.

" चत्वारिंश्यां शरदि " याचा चाळिसाव्या वर्षी असा सरळ अर्थ केल्याने सूर्याने बर्फ वितळण्याच्या क्रियेला शंबरवध असे म्हणणे उपपन्न होते. चाळीस वर्षांतून एखादाच उन्हाळा असा कडक पडला असेल की त्याने चाळीस वर्षांत न वितळलेले एखाद्या दुर्गम ठिकाणचे बर्फदेखील वितळले अशी कल्पना करण्यास काहीच हरकत नाही. ऐन उन्हाळ्यातदेखील न वितळणारे बर्फ हिमालयात कुठे कुठे असते असे बिल्हणाच्या वर्णनावरून दिसते. हे वर्णन विक्रमांकदेवचरिताच्या खालील श्लोकात आहे:—

वक्त्रन्यस्तैस्तुहिनशकलैर्दन्तुरा वारिकुम्भाः ।
काश्मीरीणां सरसकदलीकोमला गात्ररेखाः ।।
भीष्मग्रीष्मक्लमविरतये सर्वसाधारणत्वम् ।
यस्मिन्नायान्त्यपि हिमशिलाशीतलानि स्थलानि ।।

काश्मीरचे लोक कडक उन्हाळ्याचा ताप सह्य करण्यासाठी, तोंडावर ठेवलेल्या बर्फाच्या तुकड्यांनी दन्तुर झालेली पाण्याची मडकी, हिमशिलांनी शीतल झालेली स्थळे, व काश्मीर युवतींची कदलीसारखी कोमल अंगे यांचा आश्रय करतात.

जेथे असह्य उन्हाळा आहे तेथेच बर्फ सापडत होते हे शक्य नाही. तेव्हा मडक्यावर ठेवण्याचे बर्फ दुसऱ्या ठिकाणाहून आणीत असले पाहिजेत. हे दुसरे ठिकाण आणता आणता बर्फ वितळून जाणार नाही इतके जवळ असले पाहिजे. तेव्हा काश्मीरात उन्हाळ्यात देखील बर्फ सापडेल अशी स्थळे केवळ शिखरावरच नव्हे तर लोकवसतीच्या अगदी जवळ आहेत हे स्पष्ट आहे. असे मानले नाही तर बिल्हणाच्या वेळी कृत्रिम बर्फ तयार करण्याचे तंत्र माहीत होते असे मानावे लागेल.

उन्हाळ्यातदेखील न वितळणारे हे बर्फ चाळीस वर्षांत न पडलेल्या अशा एखाद्या वर्षीच्या कडक उन्हाळ्याने वितळले असे चत्वारिंश्यां शरदि शंबराला मारले या विधानात अभिप्रेत असणे शक्य आहे.

ध्रुवपक्ष

तैत्तिरीय संहितेत लिहिले आहे की, सूर्याच्या तीन शक्ती आहेत. वसंत म्हणजे सकाळ, ग्रीष्म म्हणजे मध्यान्ह व शरद् म्हणजे संध्याकाळ. यावरून शरद्‌ऋतूनंतर रात्र असे सिद्ध होते. शबराने आपल्या भाष्यातून उल्लेखिलेल्या एका वैदिक वाक्यात "यदास्तमेति, अथ हेमन्तशिशिरौ।" म्हणजे सूर्यास्ताच्या वेळेला हेमंतशिशिर म्हणतात असे म्हटले आहे. यावरून हेमंत व शिशिर हे ऋतू अंधकारमय असत असे दिसते. ही परिस्थिती उत्तरध्रुवावरची आहे.

खंडन

दिवसाच्या भागाप्रमाणेच वर्षाचे भाग केले, तर उष्णतेच्या कमी जास्त प्रमाणावरून वसंताला सकाळ, ग्रीष्माला मध्यान्ह व शरदाला संध्याकाळ म्हटले हे स्पष्ट आहे. याच न्यायाने हेमंत व शिशिर यांना सगळ्यात थंड म्हणून रात्र म्हटले आहे. ऋग्वेदात रात्रीला हिम्या म्हटले आहे तेदेखील ती थंड असते म्हणून. रात्रभर हिवाळा हा ऋतू असतो म्हणून नव्हे.

पुराणकथा व आवेस्ता

आतापर्यंत विचारात घेतलेल्या प्रमाणांना टिळक साक्षात् प्रमाणे म्हणतात. साक्षात् प्रमाणांखेरीज प्राचीन आर्यांच्या ध्रुवनिवासाबद्दल आवेस्ता व प्राचीन संस्कृत साहित्य यांत पुराणकथा व रूपकाच्या रूपाची अप्रत्यक्ष प्रमाणेदेखील आहेत असे टिळकांचे म्हणणे आहे.

पण मुळात साक्षात् पुरावाच जर खोटा ठरला तर अप्रत्यक्ष पुरावा आपोआपच निकालात निघतो. तेव्हा या अप्रत्यक्ष पुराव्याचा विचार करायची वस्तुतः गरज नाही.

पण टिळकांनी जरी साक्षात् पुराव्यांना पुष्टी देणारी म्हणून पुराणकथांची रूपकात्मक मीमांसा उपयुक्त मानली आहे, स्वतंत्र पुरावा म्हणून नव्हे, तरी पाश्चात्य पंडितांनी बोलूनचालून ऐतिहासिक म्हणून वर्णिलेल्या रामायण/महाभारतातील घटनांना अमानवीय घटनांवरील रूपके ठरविणे, व इंद्रसूक्तातील उघडपणे अमानवीय म्हणून वर्णिलेल्या घटनांना मानवी घटनांवरील रूपके ठरवून भरमसाट ऐतिहासिक अनुमाने काढणे हा प्रकार इतका पराकोटीस पोचविला आहे की या प्रकाराची निरर्थकता स्पष्ट करणे आवश्यक होऊन बसले आहे. म्हणून या प्रकारातच मोडणाऱ्या टिळकांचा अप्रत्यक्ष प्रमाणांचा आता क्रमशः विचार करू.

ध्रुवपक्ष

वामनाने त्रिविक्रमाचे महान् रूप धारण केले व तीन पावलांत तीन जगे व्यापली. या तीन पावलांपैकी दोन दृश्य व एक अदृश्य होते. दोन दृश्य पावले म्हणजे ध्रुवीय दिवसाचे आठ महिने व एक अदृश्य पाऊल म्हणजे ध्रुवीय रात्रीचे दोन महिने. विष्णू वर्षातून चार महिने शेषावर झोपतो अशी पौराणिक कल्पना आहे यावरूनही हेच सिद्ध होते. हे चार महिने म्हणजे चार महिन्यांची ध्रुवीय रात्र असली पाहिजे. रात्रीचाच निद्रा म्हणून उल्लेख केलेला आहे. विष्णूची शय्या समुद्रात आहे, म्हणजे दक्षिण आकाशार्धात आहे. दक्षिण आकाशार्धात सूर्य गेला की, उत्तरध्रुवावर रात्र होते.

यात एक अडचण अशी की, विष्णूची निद्रा हिवाळ्यात नसून वर्षा ऋतूत म्हणजे उन्हाळ्यात असते असे पौराणिक वर्णन आहे. पण ही नंतरची चुकीची कल्पना असली पाहिजे.

ऋग्वेदातील दाशराज्ञयुद्ध हेदेखील ध्रुवसूचक रूपक आहे. एका बाजूला सुदास व दुसऱ्या बाजूला दहा राजांची युती यांच्यांत दाशराज्ञ युद्ध झाले. दहा राजे म्हणजे प्रकाशाचे दहा महिने व सुदास म्हणजे बाकीच्या महिन्यांची ध्रुवीय रात्र. या दिवसरात्रीचा संघर्ष म्हणजे दाशराज्ञ युद्ध,

रावणाची दहा तोंडे म्हणजे ध्रुवीय प्रदेशातील दहा प्रकाशयुक्त महिने, कुम्भकर्णाची सहा महिने निद्रा म्हणजे सहा महिन्यांची ध्रुवीय रात्र. रावणाने साऱ्या देवांना बंदिवासात टाकले म्हणजे ध्रुवीय प्रदेशातील दहा महिन्यांच्या दिवसानंतर सर्व काही अंधकारमग्न झाले.

खंडन

विष्णूची निद्रा ही पावसाळ्यातील चार महिन्यांची ही नंतरची चुकीची कल्पना आहे. याचे एकमात्र प्रमाण ती ध्रुवसिद्धांताशी जुळत नाही हेच समजायचे. दुसरे काहीही प्रमाण दिलेले नाही. आधाराच्या बळावर सिद्धांताचे मूल्यमापन करण्याऐवजी सिद्धान्ताच्या बळावरच आधाराचे मूल्यमापन केलेले आहे.

सुदास म्हणजे ध्रुवीय रात्र व दहा राजे म्हणजे दहा प्रकाशयुक्त ध्रुवीय महिने असे मानले तर दाशराज्ञ युद्धात रात्रीचा दिवसावर व अंधाराचा प्रकाशावर विजय झाला असे म्हटले पाहिजे. इतर ठिकाणी टिळकांनी प्रकाशाचा अंधारावर विजय झाल्याचे ऋचांत वर्णन आहे असे म्हटले आहे. तेव्हा या ऋचांत व दाशराज्ञ युद्धाच्या ऋचांत शत्रुमित्रांची उलटापालट झालेली दिसते. दहा महिन्यांचा दिवस म्हणजे रावणाची दहा तोंडे असे म्हणणे म्हणजे ज्या प्रकाशयुक्त दिवसांची ध्रुवनिवासी आतुरतेने वाट पाहत होते त्या दिवसांनाच त्यांनी रावणाची तोंडे मानून नायकाचा खलनायक केला असे म्हणण्यासारखे आहे. शिवाय ज्या दहा महिन्यांच्या दिवसांनी सर्व काही प्रकाशित केले त्यांनीच सर्व काही अंधकारमय केले, म्हणजे सर्व देवांना बंदीत टाकले, असे म्हणणे विचित्र आहे. प्रकाशयुक्त दिवसांनी सर्व काही दिसेनासे झाले तरी आकाशस्थ ज्योति म्हणजे देव दिसेनासे होतात म्हणून दहा प्रकाशयुक्त दिवसांनी देवांना बंदीत टाकले असे म्हणणे अयुक्त नाही, पण टिळकांनी अशी भूमिका घेतलेली नाही. प्लूटार्कचा आधार देऊन अंधाराचा प्रकाशावर विजय झाल्यामुळे देव बंदिस्त झाले असे म्हटले आहे.

टिळकांची भूमिका तशी नसली तरी दहा महिन्यांचा दिवस म्हणजे दहा तोंडी रावण, त्याने देव बंदिस्त केले म्हणजे खगोल दिसेनासे केले, या खगोलांना म्हणजे देवांना दोन महिन्यांच्या काळचा रात्रीने म्हणजे घनश्याम रामाने मुक्त केले व देव पुनः प्रकाशू लागले असे म्हणण्यास काय हरकत आहे असे ज्यांनी या वर्णनात रूपक पाहण्याची प्रतिज्ञाच केली आहे ते म्हणतील. मग हेच रूपक पुढे चालवून दहा महिन्यांचा दिवस म्हणजे दहा तोंडी रावण तर दोन महिन्याची रात्र म्हणजे दोन तोंडांचा राम असे का म्हणू नये ? रूपकाची कल्पना अशी आहे की, तिला मसाला फार थोडा लागतो. दहा महिने, दहा तोंडे व दहा राजे यांतले दहा एवढेच साम्य रूपकाला पुरते. व्याकरणात दहा गण आहेत, सरदेशमुखी हा कराचा दहावा हिस्सा होता, हाताची बोटे दहा आहेत या सर्व दहांचा उपयोग नवी नवी रूपके बनविण्यासाठी होऊ शकेल.

ध्रुवपक्ष

आवेस्त्यामध्ये आर्यांच्या देशांतराला व ध्रुवसिद्धांताला प्रमाण मिळते. आवेस्त्यातले हे उल्लेख असे : अहुरमझ्दाने आधी ऐर्यणवाजो हा प्रदेश निर्माण केला तेव्हा अग्रमैन्यूने तेथे अती थंडी व बर्फ निर्माण केला. त्यानंतर अहुरमझ्दाने सुगद हा प्रदेश निर्माण केला तेव्हा अग्रमैन्यूने तेथे गुरांना चावणाऱ्या माशा निर्माण केल्या. याप्रमाणे अहुरमझ्दाने सोळा प्रदेश निर्माण केले. त्या सोळाही प्रदेशांत अग्रमैन्यूने काहीतरी त्रासदायक गोष्टी निर्माण केल्या.

वरील वर्णनात सोळा लोक निर्माण केल्याचा फक्त उल्लेख आहे. एका लोकातील जनतेने दुसऱ्या लोकात देशांतर केल्याचा कोठेच उल्लेख नाही. सर्व आवेस्तिक विद्वानांचे याबाबतीत एकमत आहे. पण या विद्वानांना वेदातील ध्रुवप्रदेशाचे उल्लेख माहीत

अनुक्रमणिका

असते तर त्यांना आवेस्त्यातील वरील वर्णनात देशांतराचा इतिहास दिसला असता.

आवेस्त्यातील पंधरावा प्रदेश हप्तहिंदु म्हणजे सप्तसिंधु हा आहे. सप्तसिंधु म्हणजे साधारणपणे गंगा व सिंधु यांच्यामधला प्रदेश. यांच्या नंतरचा सोळावा प्रदेश रंघा असा आहे. आवेस्तिक विद्वानांच्या मते हा प्रदेश म्हणजे कास्पियन समुद्राच्या काठचा प्रदेश वा मेसापोटेमिया. पण ते बरोबर नाही. रंघा म्हणजे सिंधूची उपनदी रसा.

खंडण

वरील युक्तिवादातील कच्चे दुवे उघड आहेत. आवेस्त्यात देशांतराचा उल्लेख नाही व अग्रमैन्यूने निर्माण केलेल्या आपत्ती कुणालाही तो प्रदेश सोडून जायला लावतील एवढ्या भयंकर नाहीत. सप्तसिंधु प्रदेशातदेखील अग्रमैन्यूने उष्णता निर्माण केली व या उष्णतेला भिऊन आर्य रंघा प्रदेशात गेले असे सांगण्यात आले आहे. पण तेथेदेखील अग्रमैन्यूने हिवाळा म्हणजे ऐरणवाजोत निर्माण केलेलीच आपत्ती व भूकंप निर्माण केला. सिंधुप्रदेशात, सप्तसिंधुप्रदेशासारखा अतिउन्हाळा नाही. अतिहिवाळा मात्र आहे व तेथे भूकंप होतात हे वर्णन वस्तुस्थितीशी जुळणारे नाही.

ऐरणवाजोमध्ये दहा महिने हिवाळा होता यावरून तो ध्रुवप्रदेश ठरत नाही. दहा महिने हिवाळा सिमल्यात देखील असतो.

हिमप्रलयातून सुटण्यासाठी अहुरमज्दाने वर या नावाचे एक आश्रयस्थान निर्माण करण्यास यिमाला सांगितले. या आश्रयस्थानात सूर्य, चंद्र व तारे वर्षातून एकदाच उगवत व तेथे एक वर्ष दिवसासारखे वाटे यावरून तो ध्रुवप्रदेश होता असे म्हटले तर हिमप्रलयामुळे तेथील रहिवासी ऐरणवाजो सोडून गेले नाहीत, तेथेच एक आश्रयस्थान बनवून राहिले असे कबूल करावे लागते व हिमप्रलयामुळे देशान्तर ही पायाभूत कल्पनाच ढासळून पडते.

वराच्या वर्णनावरून ते एक काल्पनिक व अद्भुत आश्रयस्थान होते हे स्पष्ट आहे. सूर्य वर्षातून एकदाच उगवत होता तो वरामध्ये, ऐरणवाजोमध्ये नव्हे. अर्थात ऐरणवाजो हा ध्रुवीय प्रदेश होता या मताला आवेस्त्यात आधार सापडत नाही.

वेदवाङ्मयात जलप्रलयाचा उल्लेख आहे. हिमप्रलयाचा नाही ही ध्रुवसिद्धांताला एक अडचण आहे. ही अडचण टाळण्यासाठी संस्कृतमध्ये बर्फाला प्रालेय म्हणतात हा हिमप्रलयाच्या स्मृतीचा पुरावा मानण्यात आला आहे. वस्तुतः ली या धातूपासून लय व प्रलय या शब्दांची व्युत्पत्ती आहे. लीचा अर्थ द्रवीकरणे म्हणजे वितळणे असा आहे. बर्फ वितळते म्हणून त्याला प्रालेय म्हणतात, त्याचा हिमप्रलयाशी काही संबंध नाही.

ध्रुवमत

भारतात स्थायिक होण्याच्या आधी आर्य लोक सारखे हिंडत होते. हे हिंडणे आर्यजातीला माहीत असलेल्या सगळ्यांत प्राचीन काळी सुरू होते. हा प्राचीन काळ म्हणजे कृतयुग. म्हणून कृतं संपद्यते चरन् म्हणजे कृतयुग हा चालण्याचा काळ आहे असे म्हटले आहे.

खंडन

वरील ओळ ज्या श्लोकातून घेतली आहे तो पूर्ण श्लोक असा आहे.

> कलिः शयानो भवति संजिहानस्तु द्वापरः ।
> उत्तिष्ठंस्त्रेता भवति कृतं संपद्यते चरन् ॥

उद्धृत ओळीवर आधारलेला युक्तिवाद पुढे चालवून असे म्हणता येईल की, "कलिः शयानो भवति" म्हणजे कलियुगात आर्य निजून राहिले. द्वापराला संजिहान म्हटले आहे कारण ते त्या युगात हळू हालचाल करीत होते व त्रेता युगाला उत्तिष्ठन् म्हटले आहे, कारण ते त्या युगात उठून बसले.

या श्लोकाचा अर्थ वस्तुतः अगदी स्पष्ट आहे. त्याचा आर्यांच्या देशांतराशी काही संबंध नाही. कृतयुग आपल्या परंपरेत सर्वोत्कृष्ट मानले आहे. या सर्वोत्कृष्टतेचे लक्षण म्हणजे कार्यरत असणे. तेच चरन् शब्दाने व्यक्त केले आहे. कार्यशील असण्याच्या उलटचे टोक म्हणजे निजून असणे. या परिस्थितीला कलियुग म्हटले आहे. निजून राहण्याच्या व कार्यशील असण्याच्या मधल्या, हालचाल करणे व उठून उभे राहणे या अवस्था त्रेता व द्वापर यांनी व्यक्त केल्या आहेत.

ध्रुवसिद्धान्तामागची मनोभूमिका

आतापर्यंतचे विवेचन वाचून काही वाचक विचारतील की "तुम्ही म्हणता त्याप्रमाणे वेदवाङ्मयात

उत्तरध्रुवनिवासाबद्दल अवाक्षरही नाही, तर मग टिळकांसारख्या गणित, खगोल वगैरे वैज्ञानिक विद्यांत मुरलेल्या विद्वानाला आर्यांच्या ध्रुवनिवासाच्या कल्पनेने, सर्वस्वी निराधार सिद्धान्त मांडण्यास प्रवृत्त करण्याइतका मोह कसा घातला ?"

या प्रश्नाची चर्चा वस्तुतः या लेखाच्या कक्षेबाहेरची आहे. कारण त्याचे उत्तर देण्यास टिळकांच्या ग्रन्थातील प्रतिपादनाव्यतिरिक्त त्यांच्या मानसिक भूमिकेची चर्चा करावी लागेल. पण या प्रश्नाच्या उत्तरादाखल काहीच लिहिले नाही तर माझ्या खंडनात काही तरी न्यून राहिले अशी काही वाचकांना रुखरुख लागून राहील.

यासंबंधी हे लक्षात ठेवले पाहिजे, की भौतिक संशोधनाप्रमाणे ऐतिहासिक संशोधन शुद्ध सत्यशोधनाच्या हेतूने क्वचितच केले जाते. संस्कृत व युरोपीय भाषा यांत हजारो धातू समान सापडल्यापासून वेदांची प्राचीनता नाकारण्याकडे पाश्चात्य पंडितांचा कल होऊ लागला; कारण वेद पाच ते सहा हजार वर्षांइतके प्राचीन ठरले तर हे समान धातू मूळ भारतीय संस्कृतातून घेतले गेले असा निष्कर्ष निघू शकतो. या निष्कर्षानुसार आपल्या भाषा व संस्कृती यांचे मूळ भारतात आहे हे कबूल करायला युरोपीय मन तयार नाही.

याच्या उलट वेद अतिप्राचीन नाहीत असे सिद्ध झाले तर सनातन धर्माच्या सनातनत्वावर घाला येतो असे काही भारतीय पंडितांना वाटते. आपल्या ओरायन या ग्रन्थात काही ज्योतिर्विदांच्या युक्तिवादाप्रमाणे वेदकाल सुमारे पाच हजार वर्षांइतका प्राचीन ठरतो असे प्रस्तावनेदाखल म्हटल्यावर, टिळक विचारतातः– "येथे आपण वेदांच्या प्राचीनत्वाच्या चरम सीमेस पोचलो काय ? आर्य मनाचा पहिला उद्रेक याच्यापेक्षा प्राचीन नाही काय ? पाणिनीने फक्त पाच हजार वर्षांपूर्वीच्या ऋचांचे वर्णन, "ऋषींनी पाहिलेली वाणी" या शब्दांनी केले काय ?" दुसरीकडे ते म्हणतात, की ध्रुवसिद्धान्ताने वेद मानवी इतिहासाच्या आदिस्थानी आहेत असे सिद्ध होते. अर्थात वेद शक्य तितके प्राचीन आहेत असे शक्य तितक्या तर्ककर्कश रीतीने व उपलब्ध ज्ञानाचा उपयोग करून सिद्ध करणे हा टिळकांचा प्रधान उद्देश होता.

हा उद्देश मनात धरून वेदकालाचा विचार करताना टिळकांना वॉरनचे संशोधन उपलब्ध झाले. टिळकांना जसे वैदिक संस्कृतीचे प्राचीनत्व सिद्ध करायचे होते, तसे वॉरनला मानवजात बायबलात लिहिल्याप्रमाणे ॲडॅम व ईव्हपासून निर्माण झाली हे सिद्ध करायचे होते. म्हणून ॲडॅम आणि ईव्ह ज्या नंदनवनात राहत होती ते नंदनवन कोठे आहे याचा शोध करण्याच्या उद्योगास तो लागला. त्याने हे नंदनवन उत्तरध्रुवात शोधले व पॅरॅडाइज फाउण्ड म्हणून समाधानाचे निःश्वास टाकले.

मानवनिर्मितीचा आद्य म्हणून उत्तरध्रुवाचे आकर्षण वाटण्याचे कारण म्हणजे आज उत्तरध्रुव वसतियोग्य नाही. तो वसतियोग्य असण्याचा काळ निदान चौदा हजार वर्षांपूर्वीचा आहे. या काळी हा प्रदेश समुद्रमय नव्हता. हिमप्रलय, भूकंप वगैरे अनेक आपत्तींनी हा प्रदेश मानवशून्य केला, असा एक तर्क आहे. अर्थात येथे मानववसती असलीच तर ती फार प्राचीन काळची गोष्ट आहे.

वेदात ध्रुवनिवासाची प्रमाणे मिळाली तर वेदवाङ्मय सर्व मानवजातीच्या आद्यस्थानी असल्याइतके प्राचीन ठरते. वेदांचे हे प्राचीनत्व टिळकांना फार आराध्य वाटत होते व म्हणून त्यांनी वेदात ध्रुवनिवासाची प्रमाणे शोधण्याचा हिरीरीने प्रयत्न केला.

पण टिळकांचा उद्देश सफल होण्यासाठी केवळ ध्रुवमंडळातील परिस्थितीचे उल्लेख दाखवल्याने काम भागत नाही. आज वसतियोग्य नसलेल्या ध्रुवप्रदेशातील परिस्थितीचे उल्लेख दाखवायला पाहिजेत. पण टिळकांनी तसा प्रयत्नही केला नाही. पुष्कळ ठिकाणी नुसत्या दहा महिन्यांच्या दिवसावर व दोन महिन्यांच्या रात्रीवर त्यांनी समाधान मानले आहे, व ध्रुवप्रदेश म्हणजे ध्रुवमंडळ, आर्क्टिक सर्कल, यातील प्रदेश एवढेच मला अभिप्रेत आहे असे म्हटले आहे. पण एवढ्याने त्यांचा मूळ उद्देश मुळीच सफल होत नाही. कारण ध्रुवमंडळ आजही वसतियोग्य आहे. ग्रीनलँड, आइसलँड, अलास्का, सैबेरिया व कॅनडा यांचा उत्तरभाग हे प्रदेश ध्रुवमंडळात आहेत व तेथे अजूनही मानववसती आहे. तेव्हा ध्रुवमंडळविशिष्ट परिस्थिती सूचित करणारे टिळकांनी दाखविलेले उल्लेख साधार मानले तरी त्यावरून वेदांचे प्राचीनत्व, हिमप्रलयपूर्वकालीनत्व, वगैरे मुळीच सिद्ध होत नाही.

अनुक्रमणिका

कान्हेरी येथील बौद्धभिक्षूंची स्मारकगुंफा

शोभना गोखले

कान्हेरीचे प्राचीन शिलालेखांतील नाव 'कृष्णगिरी' किंवा 'कृष्णशैल' असे आहे. मुंबईच्या बोरिवली या उपनगरापासून हे ठिकाण आग्नेयेस दहा कि. मी. अंतरावर आहे. कान्हेरीचा परिसर वनराजींनी सुशोभित झालेला असून तिथे जवळजवळ एकशे आठ बौद्ध गुंफा आहेत. सोपारा, कल्याण, चौल या प्राचीन व्यापारी केंद्रांपासून ते नजिकच आहे. या ठिकाणी बौद्ध भिक्षूंना राहण्यास गुंफा, पाण्याची टाकी, भोजनशाला, व्याख्यानशाला या गोष्टी तर आहेतच; परंतु विशेष म्हणजे एक विस्तीर्ण स्मशानगुंफा आहे.

कृष्णगिरी पर्वताच्या आग्नेयेस, मुख्य चैत्यापासून दीड कि. मी. अंतरावर ही स्मशानगुंफा असून तेथे जाण्यास डोंगरावर पायऱ्या खोदल्या आहेत. या स्मशानगुंफेचा दर्शनी भाग पावसाळ्यातील वाऱ्याच्या माराने ढासळलेला आहे.

ही स्मशानगुंफा १८० मी. लांब आहे. या स्मशानगुंफेचा पृष्ठभाग विटांचे स्तूप आणि विटांच्या भुकटीने आच्छादिलेला आहे. या ठिकाणी जवळजवळ शंभराच्यावर विटांच्या स्तूपांचे तळखडे आहेत. स्तूपांचे व्यास १·८० मी., १·५८ मी., व १·३५ मी. आहेत. स्तूपांचे आकार गोलाकार आहेत. या ठिकाणी दगडाच्या हार्मिका इतस्ततः विखुरलेल्या आहेत. स्मशानगुंफेच्या उत्तरेकडे एकतृतीयांश भागामध्ये षोडशकोनाकृती दगड आणि विटांचा स्तूप आहे. त्याचा व्यास ६·६ मी. आहे. या स्तूपाच्या मागील भिंतीमध्ये तीन खोल्या आहेत आणि मूर्ती भग्नावस्थेतील शिल्प आहे. गुंफेचा दगड चांगल्या प्रतीचा नसल्यामुळे हे शिल्प अतिशय वाईट अवस्थेत आहे. या खोल्यांतून गिलावा आणि रंगकामाचे अवशेष आहेत.

१८५३ साली या ठिकाणी असलेल्या षोडशकोनाच्या स्तूपाचे वेस्ट यांनी उत्खनन केले. या स्तूपाभोवती सिंह, वाघ, हरिणे यांची चित्रे असलेले दगड निघाले. याशिवाय कीर्तिमुख आणि बुद्धाचे पुतळेही आहेत. स्तूपाभोवतालच्या शिलापट्टिकांपैकी एका पट्टिकेवर ध्यानस्थ बुद्ध, दोन्ही बाजूंस चवरीधारी पुरुष, मध्ये लहानसा खांब; दुसऱ्या शिलापट्टिकेवर व्याख्यानमुद्रेत बुद्ध दर्शविलेला आहे. यातील खांब घारापुरी येथील खांबासदृश आहेत, हेही वेस्ट यांनी आपल्या अहवालामध्ये नमूद करून ठेवले आहे हे या संदर्भात लक्षात ठेवले पाहिजे.

फर्ग्युसन, बर्जेस, भगवानलाल इंद्रजी यांनी या स्मारकगुंफेचा अभ्यास केला. कान्हेरी येथील श्रेष्ठ भिक्षूंच्या स्मृत्यर्थ हे विटांचे स्तूप उभारले असतील याबद्दल कोणाचेही दुमत नव्हते. परंतु कान्हेरी येथील सांस्कृतिक जीवनामध्ये या भिक्षूंच्या कार्याचा काय वाटा होता? कान्हेरी येथील वास्तुशिल्पइतिहासामध्ये विटांचे स्तूप केव्हा उभारले? ही पद्धत केव्हा नष्ट झाली? इत्यादी गोष्टी पुरेशा ऐतिहासिक पुराव्याअभावी आजपर्यंत समजू शकल्या नाहीत.

१९७५मध्ये मी कान्हेरीस गेले असता या स्मारकगुंफेच्या समोरील दरीमध्ये मला काही कातीव दगड आढळले. कान्हेरी येथील अधीक्षक श्री. व. म. वाणी यांच्या साह्याने मी या दरीमध्ये नवीन शिलालेखांसाठी शोध घेतला. आश्चर्याची गोष्ट म्हणजे आम्हाला या ठिकाणी जवळजवळ २० लेखांच्या शिलापट्टिका सापडल्या. या शिलापट्टिकांचा आकार सामान्यपणे २५ सें. मी. × १० सें. मी. असा आहे. या शिलालेखांवर बौद्ध भिक्षूंच्या स्मृत्यर्थ स्तूप उभारला अशी स्पष्ट नोंद असून लेखांमध्ये त्यांचे नाव आणि त्यांचे गुणविशेष यांचाही उल्लेख आहे. हे स्तूप म्हणजे स्मारकगुंफेतील विटांचे स्तूप होत याबद्दल शंका उरली नाही. या लेखांची लिपी पाचव्या-सहाव्या शतकातील पेटिकाशीर्षक ब्राह्मी लिपी असून भाषा प्राकृत आहे. अजंठा आणि घटोत्कचगुंफेतील लेखांच्या अक्षरपद्धतीशी त्यांचे

अनुक्रमणिका

साम्य आहे. कान्हेरी येथील महत्त्वाचे काही लेख खालीलप्रमाणे आहेत–

शिलालेख १

ओळ १ थेराणं आय्य विजय

ओळ २ सेणाणं तेविजाणं अरहन्ताणं थूभं

सनातन धर्मामध्ये तीन वेदांमध्ये पारंगत असलेल्या ब्राह्मणास '**त्रिवेदी**' म्हणतात. बौद्ध परंपरेनुसार तीन तऱ्हेचे ज्ञान मिळालेल्या भिक्षूस '**तेविज**' म्हणतात. '**अंगुत्तरनिकाय**' या ग्रंथात तीन तऱ्हेचे ज्ञान खालीलप्रमाणे सांगितले आहे.

१. पुब्बेनिवास : मागील तीन जन्म जाणणे.

२. दिब्बचक्खु : दिव्यदृष्टी.

३. आसवखयञाण : दुःखक्षयाचे ज्ञान.

कान्हेरी येथील विजय भिक्षू हा '**तेविज**' होता.

शिलालेख २

ओळ १ (थे) राणं

ओळ २ (अर्) हन्ताणं झायिणं थूभं

या लेखावरून असे दिसते की, हा '**स्थविर**' '**झायि**' होता. बौद्ध तत्त्वज्ञानामध्ये 'ध्यान' याचा याचा विवक्षित अर्थ आहे. एका विशिष्ट मानसिक अवस्थेतील धर्माची अनुभूती हा त्याचा अर्थ आहे. त्यास पंचांगिक ध्यान म्हटले आहे. १) वितर्क– २) विचार, ३) प्रीती, ४) सुख, आणि ५) एकाग्रता असे हे पाच तऱ्हेचे ध्यान आहे. कान्हेरी येथील भिक्षूचे नाव शिलालेखात फुटलेले असले तरी त्याचे गुणविशेष या लेखावरून आपणास कळतात.

शिलालेख ३

ओळ १ थेराणं आय्य महाणं अर्

ओळ २ हन्ताणं छलभिञाणं पटि

ओळ ३ संभिदपात्राणं थूभ

या लेखात भिक्षूस आय्य, महान्, अरहत् या उपाधी आहेतच; शिवाय त्यास '**षड्भिज्ञान**' आणि '**पटिसंभिदा**' प्राप्त झाल्या होत्या. षड्भिज्ञान हे सहा प्रकारचे आहे. १ इद्धि–सिद्धि, २ दिब्बसोतम्–दिव्यश्रुती ३ परचित्तविजानना– दुसऱ्याच्या मनातील विचार जाणणे. ४ पुब्बेनिवास– पूर्वीचे जन्म जाणणे ५ दिब्बचक्खु– दिव्यदृष्टी, ६ आसवखयञाण– दुःख परिहाराचे ज्ञान.

कान्हेरी येथील भिक्षूस उपरनिर्दिष्ट षड्भिज्ञान होते. धम्मपदामध्ये म्हटले आहे, की हे षड्भिज्ञान प्राप्त झालेल्या भिक्षूस पुन्हा जन्म नसतो.

पुब्बेनिवासं यो वेदि सग्गापयं च पस्सति ।
अथो जातिखयं पत्तो अभिञा वोसितो मुनी ।।

—धम्मपद, २६. ४१. ४२३

वरील लेखातील भिक्षूस षडभिज्ञानाखेरीज '**पटिसंभिदा**' प्राप्त झालेली होती. बौद्ध वाङ्मयामध्ये चार तऱ्हेच्या पटिसंभिदा सांगितलेल्या आहेत.

१) अत्थपटिसंभिदा– ग्रंथातील अर्थ सांगणे

२) धम्मपटिसंभिदा– ग्रंथातील विवरण करणे.

३) निरुतिपटिसंभिदा– ग्रंथावर विवेचक टीका करणे

४) पटिभाणपटिसंभिदा– प्रतिभेने ग्रंथाचा अर्थ सांगणे.

ह्या चार गुणांनी लोकांच्या हृदयाचा ठाव घेता येतो असे बौद्ध वाङ्मयात म्हटले आहे. कान्हेरीच्या भिक्षूस '**षडभिज्ञान**' आणि '**पटिसंभिदा**' प्राप्त झाल्या होत्या.

शिलालेख ४ : ओळ १ थेराणं भदन्त दामा

ओळ २ णं अणागामिणं थूभ

बौद्ध तत्त्वज्ञानानुसार अर्हत्पद प्राप्त करण्यासाठी चार अवस्थातून जावे लागते. या चार अवस्था खालीलप्रमाणे–

१ सोतापन्न–अष्टांग मार्ग चोखाळणारा भिक्षू

२ सकदागामी–एकच जन्म घेणारा भिक्षू

३ अणागामी–मनुष्यरूपाने पुनर्जन्म न घेणारा भिक्षू

४ अर्हत्–पुर्नजन्मातून मुक्त झालेला भिक्षू

भदन्त दामा हा '**अणागामिन्**' होता.

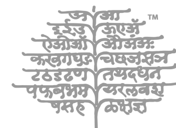
शिलालेख ५ : ओळ १ ......णं धि

ओळ २ (मू)लाणं अरहन्ता (णं)

ओळ ३ ......थूभं

प्रस्तुत शिलालेख त्रुटित असला तरी '**धिनिमूल**' हा महत्त्वाचा शब्द सुस्थितीत आहे. धम्मसंगणि या ग्रंथावरील अठ्ठसालिनी या टीकेमध्ये भिक्षूंचे गुणविशेष सांगितले आहेत.

चित्तचेतसिकानं धारणवसेन अविच्छेदतो वा पवतनवसेन कुसलसंतानं धारेतितीधिती । धितिचेसा अविट्ठितकारिता ।





जो भिक्षू आपल्या कार्यापासून च्युत होत नाही, आपले काम टाळत नाही, ज्याचा आपल्या भावनांवर पूर्ण ताबा आहे, जो स्थिर–चरित्र आहे त्यास '**धितिमूल**' म्हणावे.

शिलालेख ६ : ओळ १ थेराणं आय्य णायेणं
ओळ २ अरहन्ताणं थू (भं)

या लेखातील '**णायेणं**' हा शब्द महत्त्वाचा आहे **'पटिसम्भिधामग्गपालि'** या ग्रंथात ज्ञान हे त्र्याहत्तर प्रकारचे असल्याचे सांगितले आहे सर्वसामान्य श्रावक सदुसष्ट प्रकारचे ज्ञान मिळवू शकतो. उरलेले सहा प्रकारचे ज्ञान फक्त असामान्य श्रावकांनाच मिळवता येते.

१. **इंद्रियपरोपरिञाण**– या ज्ञानामुळे श्रावकास दुसऱ्या माणसाच्या मनातील हेतू कळतो. बौद्ध तत्त्वज्ञानानुसार मन, श्रद्धा, वीर्य, स्मृती, समाधी, प्रज्ञा यास इंद्रिय असे कल्पिलेले आहे.

२. **आशयानुशयञाण** – या ज्ञानामुळे श्रावकास दुसऱ्याच्या मनातील व्यापार तर कळतातच; परंतु भविष्यकाळात दुसऱ्याच्या मनःप्रवृत्तीत होणारे बदलही कळतात.

३. **यमकपटिहीरञाण** – या ज्ञानाचा बौद्ध वाङ्‌मयामध्ये पुनःपुन्हा उल्लेख आढळून येतो. बुद्धाने हा चमत्कार श्रावस्तीमध्ये केला होता. शरीराच्या एका भागातून पाण्याचा प्रवाह आणि दुसऱ्या भागातून अग्निज्वाळा काढल्या हा तो चमत्कार होता.

४. **महाकरुणाञाण**– महायान वाङ्‌मयामध्ये सर्व प्राणिमात्रांच्यावरील करुणेस '**महाकरुणाञाण**' असे म्हटले आहे.

५ आणि ६. **सब्बञुतञाण** आणि **अनावरणञाण**– सब्बञुतञाण आणि अनावरणञाण यांमध्ये फारसा फरक नाही. ज्या श्रावकास सर्व प्रकारचे ज्ञान असते त्यास सर्वज्ञ म्हटले आहे. त्यास अतीत (भूतकाळातील ज्ञान), पच्चुपन्न (वर्तमानकाळातील ज्ञान) आणि अनागत (भविष्यकाळातील ज्ञान) झालेले असते. थेरवादामध्ये ज्ञान हा श्रावकाचा सर्वश्रेष्ठ गुण मानला आहे. उपनिषदातील आत्मन् म्हणजेच ब्रह्मन् या सर्वश्रेष्ठ ज्ञानापेक्षा बौद्धधर्मातील ज्ञान हे भिन्न आहे. उपनिषदातील गूढता बौद्ध धर्मात नाही. सत्य, गुण आणि सर्वश्रेष्ठ पातळी मिळविण्यासाठी शरीर आणि मन यांच्या नियमांचे काटेकोर पालन करण्याची शिकवण उपनिषदाने दिली आहे. बौद्धधर्माने उपनिषदांची ही शिकवण स्वीकारली हे कान्हेरीच्या लेखांनी स्पष्ट केले आहे.

शिलालेख ७ : ओळ १ आय्य संघनंदा
ओळ २ णं अरहन्ताणं वसीणं थूभं

आर्य संघनंद हा '**वसी**' होता. '**विशुद्धिमग्गा**'-मध्ये ज्या माणसाचा आपल्या भावनांवर ताबा आहे त्यास '**वसी**' म्हटले आहे. हा ताबा पाच प्रकारचा आहे.

१. आवज्जनावसी – समाधीचा विचार
२. समापज्जनावसी– समाधीचा निश्चय
३. अधिट्ठानवसी – समाधीस बसल्यावर न ढळण्याचा निश्चय
४. उट्ठानवसी – समाधीतून बाहेर येणे
५. पच्चवेक्खणावसी– समाधीनंतरचा विचार

शिलालेख ८ : ओळ १ थेराणं आय्य इ.
ओळ २ न्द सेणाणंपयुत्ताणं प
ओळ ३ भिणाणं अरहन्ताणं

इंद्रसेनाने योजना केलेला हा भिक्षू वेगळ्या शाखेचा होता.

शिलालेख ९ : ओळ १ थेराणं आय्य वहिण्णा
ओळ २ ग्राणं अरहन्ताणं तिल–
ओळ ३ पालकाणं थूभं

तिलपालक हा भिक्षू प्रथम बौद्धधर्मामध्ये नव्हता असे दिसते. बौद्धधर्माचा स्वीकार त्याने कदाचित मागाहून केला असावा.

या सर्व शिलालेखांमुळे कान्हेरीच्या स्मशानगुंफेचा काल ठरविण्यास एक अद्वितीय पुरावा मिळाला आहे. स्मशानगुंफेच्या सुरुवातीस बुद्धाच्या पादुकांशेजारी '**परिगहिता**' अशी अक्षरे असलेला दुसऱ्या शतकातील शिलालेख आहे. यावरून मुख्य चैत्याच्या उभारणीच्या काळातच ही स्मशानगुंफाही अस्तित्वात होती हे स्पष्ट होते. स्मशानगुंफेच्या मागील भिंतीमध्ये जे दगडात कोरलेले स्तूप आहेत, त्यांवरून भिक्षूंच्या स्मृत्यर्थ दगडी स्तूप उभारत असत हीही गोष्ट स्पष्ट होते. परंतु विटांच्या स्तूपाची सुरुवात का झाली ? स्मशानगुंफेतील मध्यभागी असलेल्या दगडी स्तूपावरील जे खांब

आहेत त्यांचे साम्य घारापुरी येथील खांबांशी असल्याचे वेस्ट यांनी दाखवून दिले आहे. हा मुद्दाही लक्षात घेण्याजोगा आहे.

प्रा. स्पिक यांनी कलचुरीकाळाच्या पूर्वार्धातील वास्तुशिल्पाची चर्चा करताना एक अतिशय महत्त्वाचा मुद्दा मांडला आहे. अजंठा, एलिफंटा, जोगेश्वरी येथील शिल्प, मूर्ती आणि वास्तू यांचा तौलनिक अभ्यास करून त्यांनी असे दाखवून दिले आहे, की वाकाटकांचा ऱ्हास झाल्यानंतर अजंठा येथील शिल्पकार कलचुरींच्या दरबारी राजाश्रयासाठी आले असावेत. उपरनिर्दिष्ट शिलालेख वाकाटकांच्या पेटिकाशीर्षक लिपीमध्ये लिहिलेले आहेत. त्यांचे अजंठा आणि घटोत्कचगुंफेतील लेखांतील लिपीशी साम्य आहे हेही वर सांगितलेच आहे. स्पिक यांनी मांडलेल्या सिद्धान्तास हा शिलालेखांचा पुरावा अधिकच सबळ करणारा आहे. कान्हेरी येथील तीन नंबरच्या गुहेमध्ये बावीस फूट उंचीचे बुद्धाचे पुतळे, या तीन क्रमांकाच्या गुहेतच बुद्धाच्या पुतळ्यांखाली असलेले लेख यांचे अजंठा येथील शिल्पशैलीशी विलक्षण साम्य आहे हे सर्वश्रुत आहे. कलचुरींच्या राजाश्रयाखाली कान्हेरीस पुन्हा कलेच्या एका नवीन उपक्रमास सुरुवात झाली. कान्हेरीच्या इतिहासामध्ये एका नव्या पर्वाची भर पडली.

भिक्षूंच्या स्मृत्यर्थ विटांचे स्तूप उभारणे ही एक नवीनच कल्पना होती. कान्हेरीच्या शिल्पकारांनी ही कल्पना केव्हा, कशी उचलली याचे उत्तर आपणास कान्हेरीला सापडलेल्या एका त्रैकूटककालीन ताम्रपटावरून कळते. इ. स. १८३९ मध्ये बर्ड यांना मुख्य चैत्यासमोर असलेल्या विटांच्या स्तूपामध्ये कलचुरीशक (इ. स. ४९४–९५) २४५ या काळातील ताम्रपट सापडला. या ताम्रपटामध्ये सिंधुदेशातील पुष्यवर्म्याचा मुलगा भिक्षू बुद्धरुचि याने दशबली बुद्धाच्या नावाने दगड आणि विटा यांचा चैत्य बांधला (घटितपाषाणइष्टिक) या बांधकामास 'चैत्य' म्हटले आहे. यावरून आणखी एक गोष्ट स्पष्ट होते, की बुद्धाच्या नावाने बांधलेल्या स्तूपास चैत्य म्हटले आहे. भिक्षूच्या स्मृत्यर्थ बांधलेल्या स्तूपास स्तूप म्हटले आहे. कान्हेरी येथे राव यांनी केलेल्या उत्खननामध्ये तीन भट्टया सापडल्या आहेत. त्यावरून कान्हेरीच्या स्तूपाच्या विटा तेथेच तयार केल्या ही गोष्ट स्पष्ट होते.

कान्हेरीच्या या नवीन लेखांवरून असे म्हणता येईल :–

१) या सर्व लेखांमध्ये स्थविरवादी भिक्षूंची नावे आहेत. बौद्धधर्माची स्थविरवादी ही सर्वांत प्राचीन शाखा आहे. सांची येथे स्थविर वादी गुरूंची परंपरा होती. त्यांना 'सुत्तांतिक', 'विनायक', 'पच्चनेकायिक' अशा उपाधी होत्या. सांची येथे गुरूंच्या नावाने स्तूपही उभारले आहेत. परंतु स्वतंत्र स्मशानगुंफा ही फक्त कान्हेरी येथेच आहे.

२) या सर्व लेखांची भाषा प्राकृत आहे. पाचव्या शतकाच्या अखेरीस प्राकृत भाषेचा लोप होऊन तिची जागा संस्कृतने घेतली. परंतु कान्हेरी येथे प्राकृत परंपरा शिल्लक होती ही गोष्ट विशेष आहे.

३) कान्हेरी आणि भाजे या ठिकाणी दगडाचे स्मारक स्तूप आहेत. स्मारक-स्तूप आणि विटांचा वापर या दोन्ही गोष्टी पाचव्या शतकात काही नवीन नव्हत्या. परंतु गुरूंच्या स्मृत्यर्थ स्मारकगुंफा उभारण्याची कल्पना पश्चिम महाराष्ट्रातील लेण्यांच्या इतिहासात नावीन्यपूर्ण होती, ही गोष्ट निश्चित. ही नावीन्यपूर्ण कल्पना सर्वसाधारणपणे शंभर वर्षे टिकून होती. त्यानंतर तिचा लोप झाला.

४) या लेखातील गुरूंच्या गुणविशेषांवरून कान्हेरी येथे गुरुपरंपरेचा पुरावा पहिल्यांदाच मिळत आहे. कान्हेरी येथील शैक्षणिक केंद्र राष्ट्रकूटांच्या काळामध्येही अस्तित्वात होते. राष्ट्रकूट राजा प्रथम अमोघवर्ष याचा मांडलिक पुल्लशक्ति याचा कान्हेरी येथे लेख आहे. बौद्धविहाराला दिलेल्या देणगीमध्ये काही रक्कम पुस्तके विकत घेण्यासाठी होती ही गोष्ट कान्हेरी येथील शैक्षणिक परंपरेचा पाठपुरावा करणारी आहे यात शंका नाही.

५) या सर्व लेखांतील लिपीचे अजंठा आणि घटोत्कच या गुंफांतील लिपीशी साम्य आहे.

६) वाकाटकांचा ऱ्हास झाल्यानंतर तेथील शिल्पकार या ठिकाणी आले असल्याची शक्यता नाका-

अनुक्रमणिका

रता येणार नाही. स्मशानगुंफेमधील गिलावा आणि अस्पष्ट रंगाकृती अजंठयाची परंपरा येथे आल्याची साक्ष देतात.

७) स्मशानगुंफेच्या पाठीमागील भिंतीमध्ये तीन खोल्या आहेत. यावरून त्रिरत्नाची कल्पना सूचित होते. १)बुद्ध, २)धम्म व ३)संघ. तिसऱ्या खोलीमध्ये सिंहनादसूत्त मोठ्या कलापूर्ण रीतीने दर्शविले आहे. बुद्ध सिंहासनावर बसलेला दाखविला आहे. या सिंहासनाला दोन सिंह दाखविले आहेत. सिंहनादसूत्तामध्ये असे सांगितले आहे, की ज्यावेळी बुद्ध धर्मप्रचारासाठी निघे त्यावेळी तो सिंहगर्जनेसारख्या आवाजाने बोले– 'परिसासु सिंहनादं नदति'। –मज्झिमनिकाय– १.१

८) कान्हेरीच्या चैत्यासमोरील विटांच्या स्तूपामध्ये त्रैकूटककालीन ताम्रपट मिळाला. त्यामध्ये विटांचा स्तूप बांधला अशी स्पष्ट नोंद आहे. यावरून विटांचे स्तूप बांधण्याची सुरुवात त्रैकूटक काळात झाली आणि कलचुरी काळात ती कल्पना अधिक लोकप्रिय झाली.

९) या लेखांवरून 'चैत्य' आणि 'स्तूप' या वास्तुशास्त्रातील संज्ञा भिन्न होत्या हे स्पष्ट होते. बुद्धाच्या नावाने उभारलेल्या स्तूपास चैत्य म्हटले आहे आणि बौद्धभिक्षूच्या नावाने उभारलेल्या स्तूपास 'थूब' म्हणजे स्तूप म्हटले आहे.

कान्हेरी येथील शिलालेखपट्टिका.

शिलालेख १	ओळ १	थेराणं आय्य विजय
	ओळ २	सेणाणं तेविजाणं
	ओळ ३	अरहन्ताणं थूभं
शिलालेख २	ओळ १	थेराणं भदन्त विज
	ओळ २	यमित्ताणं अरह–
	ओळ ३	न्ताण थूभ
शिलालेख ३	ओळ १	थेराणं आय्य
	ओळ २	खेमकाणं थूभं
शिलालेख ४	ओळ १	... राणं ...
	ओळ २	रहन्ताणं झायिणं थूभ
शिलालेख ५	ओळ १	... बी ...
	ओळ २	लाणं अरह (न्ता) णं
	ओळ ३	... थूभं
शिलालेख ६	ओळ १	थेराणं भदन्त दामा–
	ओळ २	णं अणागामिणं थूभो
शिलालेख ७	ओळ १	थेराणं आय्य महाणं अर्
	ओळ २	हन्ताणं छलभिञाणं पटि
	ओळ ३	संभिधापत्ताणं थूभं
शिलालेख ८	ओळ १	थेराणं आय्य इ...
	ओळ २	न्दसेणपयुत्ताणं प
	ओळ ३	भिणाणं अरहन्ताणं
	ओळ ४	संताणं थूभं ।
शिलालेख ९	ओळ १	आय्य संघनंदा
	ओळ २	णं अरहन्ताणं वसीणं थूभं
शिलालेख १०	ओळ १	थेराणं आय्य सा
	ओळ २	मिणं अंधकविरा–
शिलालेख ११	ओळ १	थेराणं आय्य वहिण्णा
	ओळ २	म्राणं अरहन्ताणं तिल
	ओळ ३	पालकाणं थूभं ।
शिलालेख १२	ओळ १	थेराणं (आय्य) णायिणं
	ओळ २	अरहन्ताणं थू (भं)
शिलालेख १३	ओळ १	थेराणं...
	ओळ २	अरहन्ताणं थूभ
शिलालेख १४	ओळ १	थेराणं आय्य खेम
	ओळ २	काणं अरहन्ताणं (थूभं)
शिलालेख १५	ओळ १	थेराणं आय्य...
	ओळ २	अरहन्ताणं ...
शिलालेख १६	ओळ १	थेराणं आय्य
	ओळ २	अरहन्ताणं
	ओळ ३	... थू (भं)
शिलालेख १७	ओळ १	(थे) राणं आय्य...
	ओळ २	... ...
	ओळ ३	हन्ता...
शिलालेख १८	ओळ १	थेरा ......
	ओळ २	था ......
	ओळ ३	हन्ता ......
शिलालेख १९	ओळ १	थेराणं आय्य ... ...
	ओळ २	... हन्ता ...
	ओळ ३	... थूभो
शिलालेख २०	संपूर्णतया अस्पष्ट.	

– संदर्भग्रंथ –

१) अंगुत्तरनिकाय	नालंदा (पालि आवृत्ती) – १९५८, पृ. १८४.
२) बर्जेस जेम्स	दि केव्हज् एलुरा अँड अदर ब्राह्मॅनिकल अँड जैन केव्हज् इन वेस्टर्न इंडिया – वाराणसी १९७० [पुनर्मुद्रित].
३) बर्जेस जेम्स –	रिपोर्ट ऑफ दि बुद्धिस्ट केव्ह् टेंपल्स अँड देअर इन्स्क्रिप्शन्स–वाराणशी १९६४ (पुनर्मुद्रित).
४) बर्जेस जेम्स, भगवानलाल इंद्रजी	इन्स्क्रिप्शन्स फ्रॉम दि केव्ह् टेंपल्स ऑफ वेस्टर्न इंडिया, १८८८१– पृ. ५७
५) बापट पु. वि. वाडेकर आर. डी.	अट्ठसालिनी, १९४२ (३.२८५) धम्मसंगणी–चित्तुपादकंडम्–१९४० (१३). पृ २३.
६) बॅशम अ. ल.	वंडर दॅट वॉज इंडिया, पृ. ३५१.
७) धम्मपद	२६.४१.४२३.
८) फर्ग्युसन आणि जेम्स बर्जेस	दी केव्ह् टेंपल्स् ऑफ इंडिया–दिल्ली १९६९, पुनर्मुद्रित.
९) पटिसंभिदामग्ग पालि	नालंदा.
१०) मार्शल अँड फूशेर अ.	दि मान्युमेंटस् ऑफ सांची, पृ. ४१, २९८.
११) टी. डब्ल्यू. रेस डेव्हिड	दि पालि टेक्स सोसायटी ५, पालि इंग्लिश डिक्शनरी इ. १९२५.
१२) वेस्ट डब्ल्यू.	ज. ऑ. बॉंबे ब्रँच रॉयल अेशियाटिक सोसायटी, खं ६, पृ. ११८, पृ. ८.
१३) राव एस. आर.	एक्स्कॅव्हेशन्स अॅट कान्हेरी, पी. बी. देसाई गौरवग्रंथ, धारवाड, १९७५, पृ. ४५.
१४) स्पिक वॉल्टर	मॉन्युमेंटस् ऑफ दि अर्लि कलचुरी पिरिअड, जर्नल ऑफ इंडियन हिस्ट्री खंड ४६, १९६८, पृ. ३६३.

प्रस्तुत लेखामध्ये बौद्ध तत्त्वज्ञानातील संज्ञांचे विवेचन करण्यास डॉ. पु. वि. बापट यांनी बहुमोल साहाय्य केले. त्याबद्दल कृतज्ञता.

अनुक्रमणिका

पंचायतराज्य आणि सहकारी चळवळ*

देवीदास मुळे

---

१. ऐतिहासिक दृष्टिक्षेप

सहकारी स्वरूपाचे जीवन भारताला नवीन नाही. कुल, ग्राम, श्रेणी, जाती या प्रकारच्या संस्था प्राचीन भारतात अस्तित्वात होत्या. दक्षिण भारतातील चिटफंड आणि निधी, विदर्भातील बंदा, कोल्हापुरातील फड आणि आंध्र प्रदेशातील गोंची पद्धती ही सहकाराची आणखी काही उदाहरणे देता येतील.

परन्तु आधुनिक स्वरूपामध्ये सहकाराचा प्रारंभ सुमारे शंभर वर्षांपूर्वी झाला. १८८२ मध्ये सर् विल्यम वेडरबर्न आणि न्यायमूर्ती रानडे यांनी सावकाराच्या तावडीतून शेतकऱ्यांना मुक्त करण्यासाठी शेती बँकांची योजना आखली होती. १९०४ मध्ये सहकारी संस्थाविषयक पहिला कायदा अस्तित्वात आला. बिगर शेती संस्थांना सामावून घेण्यासाठी १९१२ मध्ये सहकारी संस्थांविषयक दुसरा कायदा करण्यात आला. १९१९ च्या मॉंटफोर्ड सुधारणा कायद्याने सहकारी संस्थांच्या विकासाची जबाबदारी राज्यसरकारवर टाकण्यात आली. ब्रिटिशांच्या काळात सहकारी चळवळीच्या विकासासाठी असे काही प्रयत्न झाले असले, तरी सहकारी चळवळ खऱ्या अर्थाने फोफावली ती स्वातंत्र्यानंतरच.

पहिल्या पंचवार्षिक योजनेत सहकारी संस्थांची संख्या मोठ्या प्रमाणावर वाढली. सहकारी संस्थांचा अभ्यास करून त्यांच्या विकासासाठी समग्रलक्षी योजना सुचविण्यासाठी 'ऑल इंडिया रूरल क्रेडिट सर्व्हे कमिटी' नेमण्यात आली. या समितीने सहकारी संस्थांच्या विकासासाठी एकात्मिक कार्यक्रम सुचविला. दुसऱ्या पंचवार्षिक योजनेत सहकारी संस्थांच्या विकासासाठी जो कालबद्ध कार्यक्रम आखण्यात आला, तो या समितीच्या शिफारसी लक्षात घेऊनच. तिसऱ्या पंचवार्षिक योजनेत वैकुंठ मेहता समितीच्या (१९६०) अहवालानुसार सहकारी संस्थांच्या रचनेत आमूलाग्र बदल करण्यात आले. "ग्रामीण लोकांचा समूह" हा सहकारी संस्थांचा प्राथमिक घटक मानण्यात आला. कमीत कमी ३,००० लोकसंख्येसाठी एक पत सहकारी संस्था असावी असे ठरविण्यात आले. लहान व मध्यम शेतकऱ्यांना मोठ्या प्रमाणावर सामावून घेण्यात आले. चौथ्या व पाचव्या पंचवार्षिक योजनांच्या काळात पत सहकारी संस्थांच्या संख्येत प्रचंड वाढ झाली. १९६९-७० ते ७६-७७ या काळात सर्व प्रकारच्या सहकारी संस्थांची वाढ २·७२ लाखांवरून ३·०८ लाख एवढी झाली. त्यांच्या सभासदांच्या संख्येतही ५४० लाखांवरून ७४२ लाखांपर्यंत वाढ झाली; तर त्यांचे खेळते भांडवल (working capital) ५,०७,५०० लाख रुपयांवरून १२,१४,६०० लाख रुपयांवर गेले. आज भारतात जवळ जवळ ९६ टक्के खेड्यांमधून शेती सहकारी संस्था (यांत पतपुरवठा संस्था, खरेदी-विक्री संस्था, उत्पादन संस्था, उत्पादन-विक्री संस्था, विविध कार्यकारी संस्था इ. चा समावेश होतो.) कार्यरत असून जवळजवळ ४६ टक्के ग्रामीण कुटुंबे त्यांचे सभासद आहेत. जगातील एकूण सहकारी संस्थांत पतपुरवठा संस्थांचा हिस्सा ४४ टक्के आहे. भारतातील एकूण सहकारी संस्थांपैकी पतपुरवठा संस्थांचा वाटा ६४ टक्के आहे. खालील काही आकडेवारीवरून सहकारी संस्थांनी केलेल्या पतपुरवठ्याची व त्यात झालेल्या प्रगतीची जाणीव होते.

वर्ष	सरासरी प्रत्येक सभासदास दिलेले कर्ज	सरासरी संस्थांच्या कर्जात झालेली वाढ
१९५१-५२	रु. ५१ लाख	रु. २,००० लाख
१९७१-७२	रु. १९१ लाख	रु. ३७,००० लाख
१९७६-७७	रु. ६७७ लाख	रु. १०,६,१४१ लाख

---

* ठाणे जिल्हा सहकारी बोर्डाच्या वतीने, बिर्ला कॉलेज, कल्याण येथे आयोजित केलेल्या युवक सहकार शिबिरात (१५·१२·८१ ते १७·१२·८१) वाचलेला निबंध.

अनुक्रमणिका

अर्थात केवळ पतपुरवठा करणाऱ्या संस्थांमध्येच वाढ झाली असे नाही. मुख्यत: ग्रामीण भागापासून सुरू झालेली ही चळवळ नागरी जीवनही मोठ्या प्रमाणावर व्यापून राहिली आहे. घरबांधणीपासून उपभोक्त्याच्या दैनंदिन समस्येपर्यंत सर्वच क्षेत्रांत सहकारी तत्त्वाचा पुरस्कार केला जात आहे.

२. पंचायतराज्य संस्था

ग्रामीण भागात सहकारी चळवळीचा जोमाने विकास करण्यात पंचायतराज्याचा फार मोठा हातभार आहे. बलवंतराय मेहता समितीच्या आणि महाराष्ट्रातील नाईक समितीच्या शिफारसींवरून महाराष्ट्रात १ मे १९६२ पासून पंचायतराज्य संस्था अस्तित्वात आल्या. लोकशाहीच्या शिक्षणशाळा म्हणून पंचायतराज्याचे महत्त्व अनन्यसाधारण आहे. सामान्य ग्रामस्थांच्या मनांत सार्वजनिकतेची जाणीव निर्माण झाली ती पंचायतराज्यामुळे. पंचायतराज्याने सहकारी संस्थांना वैधानिक लोकशाही संस्थांचा आधार देऊन सहकारी चळवळीची वेल उभी केली. पंचायत राज्याच्या अस्तित्वानंतरच खऱ्या अर्थाने ग्रामीण लोकांच्या समस्यांना आणि सुख-दुःखांना वाचा फुटली. पंचायतराज्याने ग्रामीण नेतृत्व समर्थपणे उभे केले. प्रस्थापित समाजमूल्यांवर एका वेगळ्या पद्धतीने प्रहार करून पंचायतराज्याने ग्रामीण जीवनात प्रचंड खळबळ माजविली. विकासाच्या जाणिवा रुंदावल्या. पंचायतराज्याने केवळ लोकशिक्षणाचेच कार्य केले नाही. ग्रामीण भागाच्या सामाजिक व आर्थिक विकासाचे समर्थ साधन म्हणूनही पंचायत राज्याचे कार्य लक्षात घेण्यासारखे आहे. किंबहुना याच महत्त्वाच्या उद्देशाने पंचायतराज्याची निर्मिती झाली आहे. विकासाच्या जास्तीत जास्त जबाबदाऱ्या पंचायतराज्यावर सोपवून महाराष्ट्राने जे औचित्य दाखविले ते इतर राज्यांनाही मार्गदर्शक ठरले आहे. शिक्षण, शेती, समाजकल्याण, पशुसंवर्धन आणि सहकार इ. क्षेत्रांतील विकासाची संपूर्ण जबाबदारी पंचायतराज्यावर सोपविली आहे (१९७१ मध्ये बोंगीरवार समितीच्या शिफारसीवरून 'सहकार' हा विषय पंचायतराज्यापासून वेगळा करण्यात आला आहे). विकासकार्यात लोकांना जास्तीत जास्त सहभागी करून ग्रामीण भागाचा विकास घडवून आणण्यात पंचायतराज्य संस्था कितपत यशस्वी झाल्या आहेत हा वादाचा विषय आहे. परंतु सहकाराची भावना वाढवून सहकारी चळवळ विस्तारण्यात त्या निश्चितच यशस्वी झाल्या आहेत, याबद्दल कुणाचेच दुमत होणार नाही. ग्रामपंचायत, पंचायत-समिती व जिल्हापरिषद यांमध्ये गुंतलेल्या नेत्यांचे सहकारी संस्थांशी अत्यंत जवळचे संबंध असतात. त्यांची प्रत्यक्ष/अप्रत्यक्ष मदत आणि मार्गदर्शन सहकारी संस्थांना लाभत असते. तालुका, जिल्हा पातळीवर तर अनुक्रमे पंचायत समिती आणि जिल्हा परिषदेत सहकारी संस्थांना त्यांच्या कार्यात स्वीकृत सदस्यत्व देऊन सामावून घेतले आहे. यावरूनच पंचायतराज्य आणि सहकारी संस्था यांचे संबंध परस्परावलंबी व परस्परपूरक आहेत असे दिसते.

३. परस्परसंबंध

"पंचायतराज्य संस्था आणि सहकारी संस्था ही ग्रामीण विकासाच्या रथाची दोन चाके आहेत." दोघांचे परस्परसंबंध लक्षात घेतल्यास या वाक्याची सार्थता लक्षात येते. या दोघांचे परस्परसंबंध साधारणत: दोन दृष्टिकोणांतून अभ्यासता येतात. एक म्हणजे **समान वाटचाल**. ग्रामस्थांच्या सहकार्याने त्यांचा स्वतःचाच विकास घडवून आणणे हे दोघांचें समान ध्येय आहे. सहकारी संस्थांच्या इतिहासावरून आपणास असे दिसते की, सावकारांच्या पाशातून शेतकऱ्यांची मुक्तता करून त्यांना आर्थिक स्वावलंबन प्राप्त करून देणे या उद्दिष्टातूनच सहकारी संस्थांचा जन्म झाला आहे. या उद्दिष्टांच्या पूर्तीसाठी विकासाची जाणीव व भरीव कार्यक्रम पंचायतराज्याने प्राप्त करून दिला. सहकारी संस्थांच्या माध्यमातून स्थानिक लोकांच्या समस्या व गरजा पंचायतराज्याला जाणून घेण्यात यश आले. राज्य आणि जिल्हा सहकारी बँकांसारख्या संस्थांना विश्वासात आणि कार्यात सहभागी करून घेऊन पंचायतराज्यास मोठ्या प्रमाणावरील आर्थिक विकासाच्या योजना आखता आल्या.

कोणत्याही योजनेच्या यशस्वी अंमलबजावणीसाठी जास्तीत जास्त साधनसंपत्तीची गरज असते. त्यासाठी सर्व प्रकारच्या (पैसा, मनुष्यबळ, भौतिक साधने इ.) साधनसंपत्तीचा जास्तीत जास्त उपयोग

करून घेणे अगत्याचे असते. सहकारी संस्थांच्या मदतीने पंचायतराज्यास हे शक्य होते. तसेच केवळ पतपुरवठा करणे हेच सहकारी संस्थांचे उद्दिष्ट नाही. उत्पादन, वितरण, खरेदी-विक्री, तांत्रिक मदत इ. विविध क्षेत्रांतही सहकारी संस्थांचा विस्तार वाढत आहे. यामुळे पंचायतराज्य संस्थांना सर्वच क्षेत्रांत संघटित साधन प्राप्त झाले आहे. पंचायत राज्याचे शेतीच्या आधुनिकीकरणाचे स्वप्न सहकारी संस्थांच्या मदतीने सिद्धीस जात आहे. शेतकऱ्यांमध्ये सुधारित बी-बियाणे, खते, जंतुनाशक औषधे, आधुनिक अवजारे आणि नवीन तंत्र लोकप्रिय करण्यास सहकारी संस्थांनी मदत केली आहे. शेतीमालास योग्य भाव, बाजारपेठ उपलब्ध करून देण्याचे कार्य सहकारी संस्था करतात.

पंचायतराज्य संस्था ज्याप्रमाणे लोकशाही शिक्षणाच्या शाळा म्हणविल्या जातात, त्याचप्रमाणे प्राथमिक सहकारी संस्था म्हणजे ग्रामीण अर्थव्यवहाराचे संघटन आणि नियमन करण्याचे शिक्षण देणाऱ्या शाळाच होत. या दोन्हीही संस्था ग्रामीण नेतृत्वाच्या विकासास पोषक ठरल्या आहेत. सहकारी संस्थांमध्ये तयार झालेल्या नेतृत्वास पंचायतराज्याची प्रयोगशाळा उपयोगात आणता येते. साखर सहकारी संस्थांनी पंचायत राज्याला आणि एकूण महाराष्ट्रालाच जे राजकीय नेतृत्व दिले ते सर्वज्ञातच आहे. १९५०-५१ मध्ये प्रवरा सहकारी साखर कारखाना सुरू होऊन सहकाराने साखरेच्या क्षेत्रात प्रवेश केला. जवळ जवळ तीन दशकांच्या वाटचालीत सहकारी चळवळीने या क्षेत्राला महाराष्ट्राच्या एकूण जीवनात महत्त्वाचे स्थान मिळवून दिले. विशेषतः पश्चिम महाराष्ट्रातील कोल्हापूर–सातारा–सांगली आणि अहमदनगर या जिल्ह्यांतून ही चळवळ प्रचंड वेगाने फोफावली. पाटबंधारे, वीज, शेतीचे आधुनिकीकरण यांमुळेच या गोष्टी शक्य झाल्या आहेत. या जिल्ह्यांतील पंचायतराज्यांचे कार्य इतर जिल्ह्यांच्या तुलनेत यशस्वी राहण्याचे बरेचसे श्रेय सहकारी संस्थांनाच द्यावे लागते.

पंचायतराज्य आणि सहकारी संस्था यांची वाटचाल जरी समान असली, तरी सहकारी संस्थांच्या कार्याला एक वेगळे मूल्य आहे. सहकार ही एक चळवळ आहे, ती एक प्रवृत्ती आहे. म्हणून तिचे अधिष्ठान शिक्षण, न्याय आणि नीती हे आहे. 'सामर्थ्य आहे चळवळीचे' हे दाखवून देणारी ती एक सुप्त शक्ती आहे. दारिद्र्य, अज्ञान आणि बेकारी या दुष्टचक्रात सापडलेल्या असंघटित ग्रामीण समाजाला संघटित करून त्याच्या उद्धाराचा मार्ग दाखवून देणारी ती खऱ्या अर्थाने 'लोकांची चळवळ' आहे. म्हणूनच संस्थांचा विस्तार, सभासदांची वाढती संख्या, जास्तीत जास्त पतपुरवठा अथवा मदत यांवरूनच केवळ सहकारी संस्थांचे यशापयश मोजता येणार नाही. याचा अर्थ या गोष्टी महत्त्वाच्या नाहीत, असा मात्र नाही. सहकाराची भावना खोलवर रुजवून, खऱ्या अर्थाने संघटित होऊन स्वतःच्या विकासासाठी ग्रामीण समाज सिद्ध झाला आहे काय ? यावरून सहकारी चळवळीचे मूल्यमापन करणे योग्य ठरेल. पंचायतराज्यास अशा प्रकारचे अधिष्ठान नाही. त्या केवळ लोकशाही शासनसंस्था म्हणूनच कार्य करतात. परन्तु लोकशाही शासनसंस्थांचे यश सहकाराच्या धारणेवरच अवलंबून असते. सहकाराची भावना रुजवून सहकारी संस्था पंचायतराज्याच्या यशाचा पाया अशा प्रकारच्या कार्यातून घालून देतात. अशा प्रकारे पंचायतराज्य आणि सहकारी संस्था यांची वाटचाल समान ध्येयाकडे चालली आहे. कुणाही एकाचे यशापयश दुसऱ्याच्या कार्यावर प्रभावी परिणाम करणारे आहे. आणि दोघांचेही यशापयश ग्रामीण विकासाची दिशा ठरविणार आहे.

दुसरे म्हणजे, **समान समस्या**. पंचायतराज्य आणि सहकारी संस्था यांच्या कार्याचे फलित मोजण्यापूर्वी, त्यांना ज्या समस्यांना तोंड द्यावे लागत आहे त्यांचा विचार करणे योग्य ठरेल. ज्याप्रमाणे या दोघांची वाटचाल समान ध्येयाकडे चालली आहे त्याचप्रमाणे काही प्रमाणात त्यांना समान समस्यांना तोंड द्यावे लागत आहे. किंवा समान दोषांना ते बळी पडले आहेत.

पंचायतराज्याचा कार्यभार सांभाळण्यासाठी गुणवान व कार्यक्षम अधिकारी आणि कर्मचारीवर्गाची कमतरता आहे. त्याचप्रमाणे सहकारी संस्थांचा दैनंदिन कार्यभार सांभाळणारे अधिकारी आणि कर्मचारी फारसे कार्यक्षम नाहीत असेच चित्र दिसते. सभासद व्यवस्थापन (मेंबर मॅनेजमेंट) हा-

अनुक्रमणिका

देखील सहकारी संस्थांचा महत्त्वाचा प्रश्न आहे. सहकारी चळवळीचे कार्य योग्य त्या मार्गाने इच्छित ध्येयाप्रत नेण्यासाठी संस्थांमधूनच निर्माण होणाऱ्या योग्य नेतृत्वाची गरज असते. सहकारी संस्थांना याबाबतीत अजून बरेच यश मिळवायचे बाकी आहे. पंचायतराज्यातदेखील विकासाभिमुख (डिव्हलपमेंट ओरिएंटेड) नेतृत्वाची उणीव सातत्याने जाणवते.

पंचायतराज्य आणि सहकारी संस्था यांच्यावर घेतला जाणारा एक समान आक्षेप म्हणजे "या दोन्हीही संस्था कुणासाठी कार्य करीत आहेत ?" श्रीमंत ग्रामीणांसाठी (Rural-Rich) की सर्वसामान्यांसाठी ? कारण या दोन्ही संस्थांपासून मिळणारे आर्थिक व इतर सर्व फायदे काही विशिष्ट वर्गालाच मिळालेले आहेत. या आक्षेपात मुळीच तथ्य नाही असे ठामपणे सांगता येणार नाही. कारण पंचायतराज्य आणि सहकारी संस्था यांच्यावर केल्या गेलेल्या विविध संशोधन अभ्यासांचे निष्कर्षही या आक्षेपाचे समर्थनच करतात. मोठे शेतकरी, बागायतदार व जमीनदार यांनाच प्रामुख्याने पंचायतराज्याच्या विकास योजनांचा आणि सहकारी संस्थांच्या सवलतींचा फायदा मोठ्या प्रमाणावर मिळत आला आहे. या वर्गाचे हितसंबंध या ना त्या मार्गाने या संस्थांमधून सतत जपण्याचे प्रयत्न चालू असतात.

दुसरा आक्षेप असा आहे, की पंचायत-राज्य संस्था आणि सहकारी संस्था या विकास संस्था न राहता स्वाहाकार संस्था बनल्या आहेत. या संस्थांची सूत्रे हाती असणारा वर्ग सत्ता नि पैसा दोन्हींचाही दुरूपयोग करून ह्या संस्थांचा स्वार्थासाठी वापर करतो. त्यामुळेदेखील या संस्थांना इच्छित ध्येय साध्य करता आलेले नाही. भ्रष्टाचाराची केंद्रे अशीच त्यांची प्रतिमा निर्माण होत आहे. याला वेळीच पायबंद घातला गेला नाही, तर संस्थानिर्मितीचा उद्देशच नष्ट होईल.

आणखी एक आक्षेप असा घेतला जातो की, पंचायतराज्य संस्था व सहकारी संस्था ह्या 'राजकारणाचे अड्डे' बनल्या आहेत. संस्थांची जास्तीत जास्त शक्ती विकासकार्यात खर्च न करता, राजकीय पक्ष आपला राजकीय पाया पक्का रोवण्यासाठी या संस्थांचा उपयोग करून घेतात. म्हणूनच पंचायतराज्य संस्थांच्या आणि सहकारी संस्थांच्या निवडणुकांना राजकारणात अ-वाजवी महत्त्व प्राप्त झाले आहे. राज्य आणि राष्ट्रीय पातळीवरील नेते या संस्थांचा उपयोग मते मिळवून देणाऱ्या संस्था (व्होटर्स बँक्स) म्हणून करून घेतात. निवडणुकांच्या आणि सत्तेच्या राजकारणात नको तेवढे गुंतून गेल्यामुळे भ्रष्टाचारासही मोठ्या प्रमाणावर तेथे प्रतिष्ठा प्राप्त होत आहे.

सहकारी संस्थांकडून योग्य त्या अपेक्षा पूर्ण न होण्याचे महत्त्वाचे कारण असे सांगितले जाते की, सहकारी संस्थांतील सभासदांना, व्यवस्थापन समित्यांना आणि त्यांच्या अधिकाऱ्यांनादेखील सहकाराचा अर्थ, सहकारी चळवळीचा उद्देश समजलेलाच नाही. त्याबाबत गोंधळाची व अस्पष्टतेची परिस्थिती कायम आहे. तसेच ग्रामीण आर्थिक व्यवहाराचे तंत्र पूर्णतः त्यांना आत्मसात झालेले नाही. पंचायतराज्याबाबतही असाच आक्षेप घेतला जातो. पंचायतराज्याचा उद्देश काय आहे, हेच पंचायतराज्य संस्थांत कार्य करणाऱ्या नेत्यांना/अधिकाऱ्यांना अजून पूर्णपणे उमगलेले नाही.

राज्यसरकारच्या अतिनियंत्रणामुळे या दोन्ही संस्थांचे स्वावलंबित्व धोक्यात आले आहे. राज्यसरकारच्या मदतीवर जास्तीत जास्तीत जास्त अवलंबून राहिल्यामुळे अशी परिस्थिती निर्माण झाली आहे. राज्य सरकारकडून सापत्नभावाची वागणूक मिळते अशी त्यांची तक्रार आहे. उदाहरणार्थ, सहकारी संस्थांचे म्हणणे असे आहे की, 'आमच्यावर शासनाचा विश्वास नाही'. 'डिपॉझिट इन्शुअरन्स स्कीम' लागू करताना रिझर्व्ह बँकेने ही स्कीम राष्ट्रीकृत बँकांना लागू केल्यानंतर चार वर्षांनी सहकारी बँकांना लागू केली. तसेच शासनाने नेमलेले वसुली अधिकारी योग्य नाहीत असे आढळून आले असतानाही संस्थांना वसुली अधिकारी नेमण्याचा अधिकार दिला जात नाही. राष्ट्रीकृत बँकांपेक्षा ११ टक्क्याने सहकारी बँकांच्या ठेवी जास्त असतानासुद्धा नागरी सहकारी बँकांनी शाखा काढू नयेत असा आदेश काढला जातो. (हा आदेश तात्पुरता होता, हे नंतर रिझर्व्ह बँकेने स्पष्ट केले.) हा अविश्वास कशासाठी ? पंचायतराज्याचीदेखील अशीच तक्रार आहे. पूर्ण स्वावलंबन त्यांना प्राप्त

होत नाही. शासनाच्या इच्छेवरच त्यांचे अस्तित्व अवलंबून आहे.

पंचायतराज्य संस्था आणि सहकारी संस्था या दोघांनाही समाजातील कमकुवत वर्गाला विकासाच्या मुख्य प्रवाहात सामील करून घेण्यात अपयश आले आहे हे मान्य करावे लागते. त्यामुळे मोठ्या प्रमाणावर साधनसंपत्तीचा विनियोग, विशेषतः मनुष्यबळाचा उपयोग, करून घेण्यात या संस्थांना फारसे यश लाभले नाही.

अशा प्रकारे पंचायतराज्य आणि सहकारी संस्था या दोघांनाही जवळ जवळ सारख्याच अडचणींना / आक्षेपांना तोंड देत आपला प्रवास करावा लागत आहे. दोघांवरही घेतले जाणारे आक्षेप किंवा केली जणारी टीका शंभर टक्के सत्य नसली तरी ती असत्य आहे असे मात्र म्हणता येणार नाही.

पंचायतराज्य आणि सहकारी संस्था ग्रामीण विकासाचे आधारस्तंभ मानले गेले आहेत. लोकशिक्षण, जनजागृती, नेतृत्वाचा विकास या क्षेत्रांत या संस्थांनी भरीव कामगिरी केली आहे हे नाकारता येणार नाही. पाटबंधारे, वीज, शेतीचे आधुनिकीकरण इ. विविध क्षेत्रांत आज ग्रामीण भागात दिसून येणाऱ्या प्रगतीमध्ये या संस्थांचा सिंहाचा वाटा आहे हे कबूल करावयासच हवे. अडचणी, आक्षेप, टीका यांना घाबरून नाउमेद होण्यात अर्थ नाही. या संस्थांनी बरेच काही केले आहे याचे भान ठेवूनच वाटचाल व्हायला हवी. वर सांगितल्याप्रमाणे पंचायतराज्याच्या मांडवावर सहकाराची वेल फुलली तरच ग्रामस्थाला मांडवाखाली बसून सुखाने भाकरी खाता येईल.

'नवभारत' कडे प्रथमच लेखन पाठविणाऱ्या लेखकांनी लेखाबरोबर आपला संक्षिप्त परिचय आणि संपूर्ण पत्ता पाठविणे अत्यावश्यक आहे ; कारण लेख प्रसिद्ध झाल्यास, तो ज्या अंकात असेल त्या अंकाच्या आरंभी, संबंधित लेखकाचा संक्षिप्त परिचय व पत्ता देण्याची आमची प्रथा आहे.

'नवभारत' कडे पूर्वी ज्यांनी लेखन केले आहे, अशा लेखकांनाही आमची अशी विनंती आहे, की आमच्याकडे असलेल्या त्यांच्या परिचयपर माहितीत काही नव्या तपशीलांची भर घालावयाची आवश्यकता त्यांना भासल्यास ते तपशील त्यांनी आमच्याकडे लेखाबरोबर पाठवावे.

लेखकांची परिचयपर माहिती वेळेवर उपलब्ध न झाल्यास लेखक-परिचय देणाऱ्या संदर्भात अडचणी उत्पन्न होतात आणि अनेकदा लेखकांकडून मिळणारी माहिती अत्यंत त्रोटक असल्यामुळे तेवढीच नाइलाजाने द्यावी लागते. हे टाळावे, म्हणूनच ही विनंती.

— संपादक

आषाढ शुद्ध १५ गुरुवार शके १७७४ ही विचार-लहरीची जन्मतिथी. दर्शनी मुखपृष्ठावर वरच्या अंगास समुद्र व लाटा यांचे एक आयताकृती रेखाचित्र शिळाप्रेसवर छापलेले. या चित्राच्या चौकटीवर शिरोबिंदूजवळ ठसठशीत 'श्री'कार व त्याखाली 'विचारलहरी' अशी सुवाच्य अक्षर-वाटिका. या नामपट्टिकेच्या एका अंगाला 'सद्धर्मो-द्धारक' व दुसऱ्या अंगाला 'दुर्धर्मोच्छेदक' असे प्रतिज्ञावचन. किंचित खाली चित्राच्या डावीकडे 'सत्य' व उजवीकडे 'शांती' या अक्षरांची पताका फडकत असलेली. किंमत 'दर माहा दोन आणे' अशी या गर्दीत छापलेली. अंकाच्या शेवटी तळाशी 'पुणे येथे ज्ञानप्रकाश छापखान्यात खरेदी करणारांसाठी कृष्णाजी त्र्यंबक रानडे यांणी छापिले' असा उल्लेख. शेवटच्या २६ व्या अंकावर ज्येष्ठ शुद्ध १० गुरुवार शके १७७५ ही तिथी आढळते. म्हणजे हीच विचार-लहरीची आदी आणि अंती. सारा एका वर्षाच्या आसपासचा खेळ. ज्ञानोदयकर्त्यांनी नकाश्रू ढाळीत म्हटल्याप्रमाणे, "बिचारे मुठा नदीच्या पाण्यात वर्षभरात वाहून गेले!"...

१८०९ साली मुंबईस लंडन मिशनरी सोसायटीचा पहिला मिशनरी येऊन पोचला. पंधरावीस वर्षांत अमेरिकन व स्कॉटिश मिशनऱ्यांच्या टोळ्यांचे तळ मुंबईस पडले. हळू हळू त्यांच्यांत एकजूट होऊन त्यांच्या कार्यात संघटितपणा आला. १८२८ मध्ये रेव्हरन्ड डॉ. जॉन विल्सन व त्याची पत्नी मार्गा-रेट विल्सन यांचे आगमन मुंबईत झाले. त्या वेळी तिथे कॅ. मोल्सवर्थ मुक्काम करून होता. मराठी मंडळी प्रेमाने त्याला मोळेशशास्त्री किंवा मोरेश्वर-शास्त्री म्हणत. मेजर थॉमस कॅन्डीच्या साहाय्याने त्याने कोशरचनेचे काम चालविले होते. विल्सन पति-पत्नी व मोल्सवर्थ-कॅन्डी यांची युती अटळ

कृष्णशास्त्री चिपळूणकरांची 'विचारलहरी'

गो. रा. कामतकर

होती. या अमंगळ युतीतूनच हिंदुस्थान 'ख्रिस्ती-स्थान' बनवावा हा विचार जन्मला.

विल्सन-मिचेल प्रभृती रेव्हरन्ड मंडळी मुंबई–पुण्याच्या हमरस्त्यावर चौकाचौकांतून व्याख्याने देत उभी राहू लागली. त्यावेळी ज्ञानप्रकाशमध्ये पुणे पाठशाळेतील एका विद्यार्थ्याने एक पत्र लिहून या पाद्री मंडळींचे मोठे बहारदार विडंबन केले होते. तो म्हणतो, "मुर्देफराशी चेहरे, ओखटवाणे चेहरे, श्रीमुखात भडकावल्याप्रमाणे अठोरलेले कपाळ, रडके डोळे व मानभावी हसू, लोकां सांगे ब्रह्मज्ञान आपण कोरडा पाषाण ह्याप्रमाणे वर्तनक्रम ही धर्मपरायण पुरुषांचे मुखडयांची मूळचिन्हे जाणावी." असे हे मिशनरी लोक 'निरपेक्ष लोकोपकाराकरिता' येथे आले नव्हते हे उघड आहे. तशात हे युरोपियन मिशनरी स्वतःच्या धर्मज्ञानात पक्के व हिंदू, मुसल-मान, पारशी या साऱ्या धर्मांतील ग्रंथांचा परिचय करून घेऊन वाद करणारे होते. अर्वाचीन काळातील खगोल-भूगोल, रसायन-पदार्थविज्ञान इत्यादी शास्त्रां-तही त्यांची गती होती. पुराण–कुराण यांसारख्या ग्रंथांतील वचनांचे आधार दाखवून त्यांच्या तोंडाला खीळ ठोकणे अशक्यच होते. ब्राह्मणवर्गाचे वाद-कौशल्य मिशनऱ्यांसमोर कुंठित व्हावे यात आश्चर्य ते कसले? त्यामुळे आरंभीच्या काळात तरी मिश-नऱ्यांच्या वादवैभवात नटलेल्या ख्रिस्ती धर्माने अनेक ब्राह्मणांनाही मोह पाडला आणि ख्रिस्ती धर्माचा अंगीकार केलेले ब्राह्मण मिशनऱ्यांच्या कार्याला हातभार लावताहेत असे विचित्र दृश्य दिसू लागले.

परंतु १८४३ मध्ये जेव्हा एका ब्राह्मणाने बाप्तिस्मा घेतला तेव्हा हिंदू समाजात विलक्षण खळबळ उडाली. या ख्रिस्ती पाद्र्यांचा धुव्वा उड-विण्यासाठी शास्त्रीमंडळींनी वादाचे आखाडे उघडले. हिंदू धर्म खरा की ख्रिस्ती धर्म खरा, कृष्ण श्रेष्ठ

की येशू श्रेष्ठ याविषयी शाब्दिक खडाजंगी उडू लागली. १८४२ मध्ये 'ज्ञानोदय' अवतरला आणि ख्रिस्ती धर्मप्रसारकांची पाठराखण करू लागला. १८४३ मध्ये मोरभट दांडेकरांची 'उपदेशचंद्रिका' मिशनऱ्यांच्या मिथ्या ज्ञानाचे निरसन करू लागली. वादाचे शिंग फुंकले जाताच 'प्रभाकर', 'ज्ञानसिंधू' प्रभृती मुंबईच्या स्थानिक वृत्तपत्रांतून त्याचे साद-पडसाद उमटू लागले. १८५२ च्या उत्तरार्धात मुंबईस अशी रणधुमाळी चालू असता पुण्यास कृष्णशास्त्री चिपळूणकरांनी आपले 'विचारलहरी' पाक्षिक सुरू केले. लक्ष्मणशास्त्री चिपळूणकरांनी आपल्या ज्येष्ठ बंधूंच्या चरित्रग्रंथात ह्या घटनेची नोंद करताना म्हटले आहे, "या सुमारास मिशनरी लोकांचे माहात्म्य पुण्यामध्ये बरेच झाले होते. पुष्कळ तरुण व होतकरू विद्यार्थ्यांवर प्रसिद्ध मिशनरी रेव्हरंड मरी मिचेल (१८३८ मध्ये हिंदुस्थानात आगमन) यांचे व्याख्यानाचे वजन पडून त्यांची आपले धर्मावरून श्रद्धा बरीच उडून जाऊन ते ख्रिस्ती होण्याचा संभव दिसू लागला होता. ह्या अनर्थ टाळण्याकरिता त्यावेळचे कित्येक नवीन विद्वानांनी 'विचारलहरी' नावाचे पत्र काढून मिशनरी लोकांचे यत्न निष्फळ केले." शास्त्रीबोवांचे वेदांताचे अध्ययन झालेले. न्याय, अलंकार, व्याकरण व धर्म या चारी शास्त्रांत त्यांची उपस्थिती. भरीस युरोपियन नास्तिकांच्या ग्रंथावलोकनाने प्राप्त झालेली शास्त्रशुद्ध वस्तुनिष्ठ दृष्टी. त्यामुळे हिंदू धर्माच्या तरफदारीऐवजी त्यांनी ख्रिस्ती धर्मावर हत्यार धरले. युरोपात भौतिक शास्त्राची जसजशी वाढ झाली, तसतशी सृष्टीच्या रचनेतील गुढे उकलू लागली. त्याबरोबर ख्रिस्ती पुराणांतल्या विवेचनावरील लोकांचा विश्वास उडू लागला. तसाच प्रकार हिंदुस्थानात अनुभवास येत होता. कृष्णशास्त्री चिपळूणकरांची 'लहरी' अशा विचारप्रवाहाचाच एक परिणाम होती.

विचारलहरीने अंगिकारलेल्या कार्याचे उद्दिष्ट स्पष्ट करताना पहिल्याच अंकात शास्त्रीबोवा लिहितात, "सांप्रतकाळी स्वार्थ हेतूने हिंदू धर्माचे मिथ्या वर्णन करणारी अनेक प्रकारची पुस्तके व शाळा स्वभाषेत व स्वदेशात उत्पन्न होऊन हिंदू धर्मास ग्लानी आणण्याकरिता इंग्लिश लोक भगीरथ प्रयत्न करीत आहेत. पदरचा पैसा खर्च करून या कामावर मिशनरी म्हणजे क्रिस्त धर्म सांगणारे मनुष्य नेमतात; त्यांजकडून अनेक उद्योग त्यांचे मत प्रगट करण्याकरिता व लोकांनी स्वीकार करण्याकरिता चालले आहेत. अशा प्रसंगी हिंदू लोकांस योग्य आहे की सनातन स्वधर्माचे संरक्षण होऊन त्यास बळकटी यावी, याविषयी जो प्रयत्न उचित आहे, तो अवश्य करावा." ख्रिस्ती मिशनऱ्यांच्यापूर्वी मुसलमानादिक लोक हिंदुधर्माचे नाशासाठी जीव पाखडत होते. परंतु त्यांचा विश्वास खड्गाच्या धारेवर अधिक होता. तरवारीच्या छायेखाली नंदनवन नांदते ह्या पैगंबराच्या वचनावर त्यांची आत्यंतिक निष्ठा होती. पण कृष्णशास्त्री सांगतात, "सांप्रतचे हे शत्रू सामशत्रू आहेत. हे बलात्कारी नव्हत. तेव्हा त्यांचेच मार्गाने त्यांस कुंटित करावे हे योग्य." इंग्रजी राज्यात वाद, विवाद व लेख यासंबंधी मोकळीक होती. त्यामुळे वादीस व प्रतिवादीस आपला वाद सिद्ध करण्याची साधने सारखीच उपलब्ध होती. तेव्हा हिंदू धर्माच्या उद्धाराचा मुख्य मार्ग म्हणजे प्रतिवाद्याचा पुरावा रद्द करावा. हीच ख्रिस्ती धर्मप्रसारकांबरोबर लढण्यासाठी शास्त्रीबोवांनी स्वीकारलेली युद्धनीती. खड्ग म्यानातून बाहेर काढण्यापूर्वीच प्रतिपक्षाला ते बजावून सांगतात, "यात मुख्यत्वे करून क्रिस्ती मताचे खंडणाची साहित्ये घेतली जातील. आणि सत्य आणि शांती धरून सर्व वाद चालेल; वितंडवाद किंवा दुराग्रह किंवा कोपयुक्त अमर्याद भाषणे लिहिण्याचा उद्देश नाही. केवळ सत्यावर लक्ष ठेऊन शांतपणे क्रिस्त मताचे खंडण, प्रमाणे करुन ज्या मार्गाने होईल त्याच मार्गास ही लहरी अनुसरेल."

'विचारलहरी' च्या उदयकाळात ज्ञानोदयकर्ते 'श्री येशू ख्रिस्त माहात्म्य' हप्त्याहप्त्याने ज्ञानोदयातून गात होते. ही साधारणपणे १८५०-५१ मधली गोष्ट. या प्रदीर्घ कवितेवर कवीचे नाव नाही. प्रत्येक अध्यायाच्या सुरुवातीस संस्कृत श्लोक दिले असून नंतर मराठीत ओव्या आहेत. वर्णनपद्धती पुराणांची तर रचना ओवी-अभंगांची. श्रोत्याने प्रश्न विचारावेत व पुराणिकाने उत्तर द्यावे अशी 'ख्रिस्त पुराणा'ची पद्धती येथे अनुसरली आहे.

अनुक्रमणिका

'सत्यार्थी नामक तरणा माणूस ।
एका विदेशास प्रश्न करी ॥'...

"येशूच्या कीर्तीने हे जग भरलेले आहे. त्याचा वृत्तांत आम्हांला सांगा. देव त्याचे सुफळ तुम्हांस देईल"– असे सत्यार्थीने विनवताच 'विदेशी' ख्रिस्तचरित्राचे गायन करी आणि क्रमशः ज्ञानोदयमधून ते काव्यस्वरूपात प्रसृत केले जाई. 'यथा यक्षस्तथा बलिः' या न्यायाने कृष्णशास्त्र्यांनी या ख्रिस्तपुराणातील कथा निवडून त्यांतील विसंगतींवर मनःपूत शरसंधान केले. ओघानेच 'ईश्वर म्हणज पुत्रहीन क्रोधी व सीताफळाकरिता आदमला पृथ्वीवर लोटणारा' असे वर्णन विचारलहरीत येताच ज्ञानोदयाच्या अंगाचा भडका उडाला. ख्रिस्ती धर्मपुस्तकातील पहिला कवी 'मुषा' म्हणून 'यहुदि' होता. त्याचा पहिला ग्रंथ 'जिनसीस'. त्यातील एक मासलेवाईक नमुना शास्त्रीबोवांनी विचारलहरीच्या तिसऱ्या अंकात उद्धृत करून त्यावर 'न भूतो न भविष्यति' असें भाष्य केले आहे...

"देवाने पहिले दिवशी उजड केला
दुसरे दिवशी आकाश केले
तिसरे दिवशी वनस्पती केल्या
चौथे दिवशी सूर्यचंद्र आणि नक्षत्रे केली
पाचवे दिवशी जीवजंतु केले
सहावे दिवशी माणुस केले
–सातवे दिवशी देव उगाच बसला."

'विचारलहरी'कर्ते यावर मल्लीनाथी करताना म्हणतात, "आता हे उत्पत्तीचे आख्यान गारुड्यासारिखे आहे की नाही हे पाहा! सूर्य-चंद्राचे पूर्वी उजड हे अशुद्ध आहे. आकाशाचे पूर्वी उजड हेही विसंगत आहे. सूर्यचंद्र याचे पूर्वी वनस्पत्या केल्या, हेही शोभत नाही. कारण की त्याचे जीवन होणार नाही. पृथ्वीस सहा दिवस करावयास लागले तर सूर्य, चंद्र आणि नक्षत्रे ही पृथक पृथक भुगोलासारिखी व त्यातून अनेक पट मोठी जगे आहेत. ती येका दिवसात घातली हेही शोभत नाही. आणि येकंदर पृथ्वीची उत्पत्ती साहा दिवसात लिहितो. त्यास भुगोल रचना शास्त्रावरून असे सिद्ध होते की, पृथ्वीस येक थर बसला. त्यास हजारो वर्षे लागली असतील, आणि जमीनीचे पोटात खटले असता हाल्ली जमीनीचे थरात वनस्पत्या, जनावरे सापडतात हे अभिज्ञास महशूर आहे. तेव्हा साहा दिवसात पृथ्वी घडली नाही हे उघड आहे. आणि सातवे दिवशी देव शक्तिमान त्यास विसावा तरी कशास पाहिजे?"

ख्रिस्ती धर्मावरील टीकेचा जो सूर विचारलहरीने लावला तोच निबंधमालेत धाकट्या शास्त्रीबोवांनी पुढे ओढला. त्यांच्या कुंडलीत गुरू पितृस्थानी यावा असाच योग दिसतो. वडिलांचा कित्ता गिरवताना मालाकार लिहितात, "सहा दिवस सतत खपून देवाने पृथ्वी घडली व सातव्या दिवशी दमून विश्रांती घेतली. आमच्या आईबापाच्या तऱ्हेवाईक अपराधाबद्दल आम्हास भलत्याच ठिकाणी भयंकर दंड. नोहाच्या एका पोराने आफ्रिका खंड, दुसऱ्याने युरोप, तिसऱ्याने एशिया अशी तिन्ही खंडे तिघांनी वसविली. [अमेरिकेची व पासिफिक महासागरातील बेटांची काय वाट झाली असेल ती असो!] पवित्र शास्त्रातील देव सहाव्या दिवसाच्या शेवटी खोरे व कुदळ ठेवून जो निजला तो सार्वजनिक पुनरुत्थानाच्या दिवशी पुनः उठणार तोवर सगळे पापपुण्याचे खटले तसेच तुंबवून त्या एका दिवशी फडाफड कोट्यान कोटी मनुष्यांचा निवाडा आपण व आपला प्रिय पुत्र असे बापलेक मिळून करणार; तेव्हा देवाचे लाडके ख्रिस्ती लोक भराभर आपआपली थडगी फोडून आयतेच बाहेर निघतील. [पण हिंदूंसारखे दहन पावलेले व पारशांसारखे गिधाड-घारी यांच्या पोटात राहिलेले, तसेच समुद्रात बुडालेले, वाघांनी वगैरे खाल्लेल्या लोकांची त्या वेळेस 'आकाशातला बाप' काय तोडजोड काढील ती काढो!]...

मराठी भाषेच्या शिवाजीने चालवलेली ही वाघनखे ज्ञानोदयकर्त्यांच्या पोटातला कोथळा बाहेर काढण्याइतकी खचित तीक्ष्ण होती. म्हणूनच 'माले'बद्दल ज्ञानोदय जणू गरळ ओकतो की, "ही माला म्हणजे माजी विचारलहरीचे पिल्लू आहे. इतकेच की ते आपल्या मयत जननीपेक्षा फार गर्विष्ठ, दिमाखदार, उद्धट, वाचाळ, चरबट व दुर्भाषी आहे"... ज्ञानोदयाचा हा अभिप्राय म्हणजे मालेच्या वक्रोक्तिपूर्ण लेखनापुढे स्वीकारलेली एक प्रकारची शरणागतीच म्हटली पाहिजे. पुढे पुढे तर मालेच्या वक्रोक्तीच्या विखाराने होरपळलेल्या संपादकांनी

संत्रस्त स्वरात घोषित केले की, "ज्ञानोदयाने त्यांच्याबद्दल लिहिणे थांबवले आहे!"... यामुळे 'माले'सारख्या जहाल राष्ट्रवादी विचार मांडणाऱ्या पत्राशी फारकत घेऊन विचारांचे आदान-प्रदान थांबविल्यामुळे ज्ञानोदयाने स्वतःलाच अपंक्त व बहिष्कृत ठरविले हा भाग वेगळा! मात्र मालाकारांच्या लेखणीच्या टोकाला माखलेल्या वक्रोक्तीच्या विषाचा मूलस्त्रोत शोधू गेल्यास विचारलहरीच्या स्तंभातून उसळलेल्या अशा छद्मी टीकेत खचितच सापडेल.

चिपळूणकर पिता-पुत्रांना दोघांनाही ज्ञानोदयाशी झुंज द्यावी लागली. विचारलहरीच्या दुसऱ्याच अंकात मायाजाल पसरून कसाबकरणी करणाऱ्या मिशनऱ्यांवर वाक्ताडन करताना कृष्णशास्त्री लिहितात, "जसा फाशी देणारा मांग असतो त्यास स्वकर्म मनापासून वाईट वाटते, परंतु पोटाकरिता लोकांस फाशी देण्याचे काम पतकरीतो, तसे हे मिशनरी करितात. हे पाद्री लोक या देशात आणि चोहीकडे जाऊन एखादा मूढमति, भोळा, विचारशून्य भिकारी असा पुरुष देखून मग त्याच्या बुद्धीस भ्रंश करून व काही आशा दाखवून व काही वचने देऊन मोठी त्यास उमेद देतात; असे कृत्रिमी वशीकरण करून बाटवितात". विचारलहरीच्या पाचव्या व सहाव्या अंकांत शास्त्रीबोवांनी 'ज्ञानोदयकर्त्यास उत्तर' म्हणून लिहिलेला मजकूर आणि दहाव्या अंकात 'ज्ञानोदयाच्या टीकेचा परामर्श' ह्या शीर्षकाखाली आलेला प्रदीर्घ लेख पाहिला म्हणजे सूत्ररूपाने ज्ञानोदय-विचारलहरी यांच्यातील द्वंद्वाचे संपूर्ण चित्र आपल्या मनःचक्षूंसमोर उभे राहते. न्यायालंकार-व्याकरणादी जुन्या शास्त्रांच्या भट्टीतून तावून सुलाखून निघालेले कृष्णशास्त्री वादास पुढे सरसावले म्हणजे खंडन-मंडनादी साऱ्या क्लृप्त्या योजून प्रतिपक्षास कसे जिंकीत याचे प्रत्यंतर टीका-प्रतिटीका ह्यांच्या गदारोळात कसे येते हे पाहण्यासारखे आहे. "ज्ञानोदयकर्ता प्रथमत: असे म्हणतो की विचारलहरीत क्रिस्ति धर्मावर जे दोष दिले आहेत ते जुने आहेत– नवे नाहीत." शास्त्रीबोवा एक दाखला देऊन प्रतिवाद करतात, "अन्न वगैरे पदार्थ जुने झाले म्हणजे त्यांची चव जात्ये, तसे दोष जुने झाले म्हणजे त्यांचे दोषत्व जात नाही." ज्ञानोदयाने जेत्याच्या डौलात घोषित करावे की "या दूषणांची उत्तरे शेकडो वेळा दिली आहेत, मग शिळ्या कढीला ऊत कशाला?" शास्त्रीबोवा आपल्या 'काकवत कर्करायते' अशा सुरात म्हणत, "अहो, यावरूनच ती उत्तरे पळपळित असावी अशी शंका मनात येत्ये. कां की, समर्पक व सबळ उत्तर एकदाच दिले म्हणजे काम होते, ते शंभर वेळा द्यावे लागत नाही." यावर आपल्या भात्यातून तिसरा बाण काढून तो धनुष्यावर चढवीत ज्ञानोदयाने म्हणावे, "विचारलहरीत जी दूषणे दिली आहेत ती विलायतेत जे कोणी नास्तिक वगैरे झाले त्यांच्या ग्रंथातली आहेत." 'सब शाहणे पण अक्कल एक' अशी आरोळी ठोकीत शत्रूच्या धनुष्यातून बाण सुटण्यापूर्वीच आपल्या अमोघ शराने तो तोडून टाकीत विचारलहरीकर्ते बजावीत, "हे म्हणणे केवळ कपटाचे आहे. विचारलहरीतील काही दोष त्या लोकांच्या ग्रंथांत असतील; परन्तु तेवढ्यावरूनच हे दोष त्या लोकांच्या ग्रंथांतून उतरून घेतले असा सिद्धांत करणे भ्रांति आहे. एका विषयावर अनेक लोक विचार करू लागले असता त्यांस किती एकसारख्या कल्पना सुचतात. परंतु त्यावरून एकाची कल्पना दुसऱ्याने घेतली असा निश्चय करणे केवढे वेडेपणाचे काम आहे!"... शास्त्रीबोवा प्रत्युत्पन्नमती असल्यामुळे कोटीवर प्रतिकोटी करून किंवा शहाला काटशह देऊन आपली बाजू सजवीत. त्यांच्या ठायी असलेल्या या दुर्दम्य वादरतीमुळे प्रतिपक्षी शेपूट पायात घालून केव्हा अस्तंगत होई हे समजतही नसे.

ज्ञानोदयाचा विचारलहरीवरील मुख्य आक्षेप हा होता की विचारलहरीत 'क्रिस्तियन' धर्माची निंदा मात्र केली आहे. याकरिता हा ग्रंथ अगदी निरुपयोगी आहे. शास्त्रीबोवा अशा वेळी पोक्तपणे धीरगंभीर उत्तर देत की, "कोणतीही गोष्ट स्थापावयास परमतखंडन व स्वमतमंडन ह्या दोन्ही गोष्टी कराव्या लागतात. या दोन्ही गोष्टी एकानेच केल्या पाहिजेत असे मात्र नाही. उलट हल्ली 'क्रिस्ति' धर्मखंडनाचाच उपयोग मुख्य आहे" असा युक्तिवाद शास्त्रीबोवा करतात. दृष्टांताच्या साहाय्याने आपल्या ह्या विधानाचे समर्थन करताना ते विचारतात, "नुसत्या विटांनी किंवा लाकडांनी वाडा तयार होत

नाही, म्हणून विटा तयार करणाऱ्याचा किंवा लाकडे तयार करणाऱ्याचा श्रम व्यर्थ असे कोणी म्हणेल काय ? "... परमतखंडन म्हणजे केवळ विटा वा लाकडे तयार करण्याचा उद्योग व स्वमतमंडन म्हणजे त्या कच्च्या साधनसामग्रीतून घर उभे करण्याचे विधायक कार्य. हे मान्य करूनही आपली परमत खंडनाची भूमिकाच चालू घडीशी कशी सुसंगत आहे हे स्पष्ट करताना शास्त्रीबोवा लिहितात, "हल्ली जे अज्ञान लोक बाटतात ते विचार करून आपला धर्म खोटा आहे व क्रिस्ति धर्म खरा आहे अशी आपली खात्री करून घेऊन बाटत नाहीत. बाटघां-पैकी बहुतेकांस आपल्या धर्माचे सार म्हणून ठाऊक नसते. क्रिस्ति धर्माची पुरी माहिती म्हणावी तर तीही प्रायः त्यांस नसते. अशा स्थितीत बैबल ग्रंथ वास्तविक कोणत्या योग्यतेचा आहे व त्यात पोरकट व नीतीस विरुद्ध अशा गोष्टी किती लिहिल्या आहेत हे लोकांस समजले असता किती बरे उपयोग होईल ? पोरे बाटवून लोकांच्या संसाराची जी नासाडी होते व आईबाप, बायका वगैरेस जी मरेपर्यंत असह्य दुःखे होतात ती बंद होतील" [वि. ल., अं. १०, पृ. ७९.] मात्र ' गंडस्योपरि पीटिका ' ह्या न्यायाने ज्ञानोदयाला मात्र प्रौढ-पणाचा आव आणून तो सुचवितात "स्वधर्म-व्यवस्थापन करावे म्हणजे झाले, परधर्मखंडन करण्याची तादृश गरज नाही."

विज्ञाननिष्ठ शास्त्रशुद्ध दृष्टिकोण हा विचार-लहरीमधील प्रतिपादनाचा आधारभूत पाया होता. जे हत्यार हिंदू धर्मातील पुराणे खोटी ठरविण्या-साठी ख्रिस्ती धर्मप्रसारक वापरीत तेच बैबलातील पोरकट गोष्टी म्हणजे भाकडकथा हे समीकरण मांडताना शास्त्रीबोवा वापरीत. आदम व ईव्ह यांची अशीच एक खोटी गोष्ट विचारलहरीच्या बाराव्या अंकात ते उद्धृत करतात. ते लिहितात, "आभाळ पूर्वी सखल होते. पण एक म्हातारी झाडीत असता तिच्या डोक्यास ते लागल्यामुळे तीस संताप येऊन तिणे त्यास केरसुणीचा ठोका मारून ' जा मेल्या वर ' असे म्हटल्यामुळे ते वर गेले—अशी एक गोष्ट लहान मुले एकमेकांस सांग-तात. त्या गोष्टीसारखे बैबल " – अशा गोष्टींनी आपल्या पायाखालची वाळू कशी सरकते आहे हेदेखील मिशनऱ्यांना कळत नसे. मुसाने लिहिलेल्या ' जुन्या करारा'त पृथ्वीच्या उत्पत्तीविषयी जी कथा कथा आहे, तीमध्ये ' देवाने पहिल्याने पृथ्वी केली व तीस उजेड पाडण्यासाठी सूर्य केला ' असे एक वाक्य आहे. त्यातील फोलपणा शास्त्रीबोवा खगोल शास्त्राच्या आधारे दाखवितात. सूर्य हा ग्रहमाले-तील मुख्य. पृथ्वी त्याभोवती फिरणारा लहान ग्रह. अचल तारे हे सर्व सूर्यच. त्या भोवताले फिरणारे पृथ्वीसारिखे बहुत ग्रह. ही सारी शालोपयोगी माहिती अगदी बाळबोध भाषेत देऊन नंतर मुसाच्या विधानाचा खोटेपणा सिद्ध करण्यासाठी शास्त्री-बोवा एक मार्मिक दृष्टांत देतात : "पाहा, एकाद्या गृहस्ताने एक माहाल बांधिला आणि त्यांत उजेड व्हावयांकरिता एक समयी लावली असे म्हटले असता माहाल मुख्य किंवा समयी मुख्य असा प्रश्न विचारला असता माहाल मुख्य असे पाच वर्षांचे मूल देखील सांगेल." लेखाचा शेवट करताना शास्त्री-बोवा त्यांच्या नेहमीच्या तिरकस वक्रोक्तीचा आश्रय घेत म्हणतात, "आता कोणांस जसा ज्ञानवायू होतो तसा मूसास अज्ञानवायू झाला होता आणि त्याच लहरीत तो लौकिकवायू विसरला की काय कोण जाणे !"... अशा भाकडकथा ज्या ग्रंथात आहेत तो ग्रंथ मूसाने केला असे ह्या ख्रिस्ती धर्म-पंडितांनी मानले तर चालते. मग अलीकडच्या इतिहासातल्या गोष्टी ज्यांत आहेत, अशा पुराणांस व्यासकृत मानण्यास काय चिंता आहे ? असा खुबी-दार प्रश्न शास्त्रीबोवा विचारतात, तेव्हा ज्ञानोदय-कर्ते आपल्या मुठी तोंडात घालून ' चुंकीत ' स्वस्थ बसतात यात नवल ते कसले ?...

विचारलहरीच्या दुर्धर्मछेदनाच्या कार्यास अनेक वाचक पत्रकर्त्यास अनावृत्त पत्रे पाठवून हातभार लावीत. कोणी ' सद्धर्मशोधक ' – ' विचारलहरीकर्ते यांस विनंती विशेष माहाराज ' म्हणून साद घालीत आणि पुण्यास पाद्री मिचल साहेब व पाद्री फिडली साहेब यांनी परस्परांच्या वर्मावर घाव घालून आप-ल्याच धर्माची कशी फटफजिती करून घेतली याची इत्थंभूत हकीकत सांगत. हे सद्धर्मशोधक मोठे गोष्टी-वेल्हाळ दिसतात. ते लिहितात— "कालचे मंगळवारी जी गम्मत पुणे शहरात झाली तशी या मागे हिंदु-स्थानात कधीही झाली नसेल, असे मला वाटते. दोन

कुत्रे एकमेकांशी झगडत असता जसे मोठ्या जोराने व आवेशाने भुं भुं भुं भुं करित असतात आणि त्यांचे भांडणाचा त्रास सभोवतालचे लोकांना आला म्हणजे जसे लोक छा: छुः करून त्यांचे भांडण सोडवितात तसा चमत्कार मनुष्यांमध्ये येण्याचा प्रसंग मंगळवारी गुदरला होता." ही सारी पत्रे अर्थातच टोपण नावाने लिहिली आहेत. एका पत्राखाली 'सदसद विचाराचे भेदाची अपेक्षा करणारा 'प्रेषक' असे नाव आढळते; तर मरी मिचेल साहेबावर हत्यार धरणारा एक पत्रलेखक स्वतःला 'मिचल हारी' असे म्हणवतो. शिवाय 'सत्यशोधक', 'हिंदू', 'विवेचक', 'रोकडा', 'एकतत्त्व बुभुक्त', 'मुशाफर', 'बैबल वाचणारा' अशी चित्रविचित्र नावे या पत्रलेखकांनी धारण केलेली दिसतात. मुख्य रोख अर्थातच ख्रिस्ती मिशनऱ्यांवर तुफान हल्ला चढविण्यावर आणि त्यांच्या वर्मावर घाव घालण्यावरच असावयाचा. हिंदू धर्माचे पोवाडे गाण्यापेक्षा ख्रिस्ती धर्माचे अवमूल्यन करण्याकडेच शास्त्रीबोवांचा कल अधिक असल्यामुळे ह्या पत्रलेखकांनी विचारलहरीच्या कार्यास मोठाच उठाव दिला असे म्हणता येईल. 'मिचलहारी' तर मराठीत जशी विचारलहरी उत्पन्न झाली तशी गुजराथी भाषेतही व्हावी असे सुचविताना लिहितो, "अहो सुरतेचे लोक हो, साहेबांचे येण्याने पुण्यास विचारलहरी उत्पन्न झाली. आता तुम्ही पुण्याचे लोकांपेक्षा वेडे आहा, असे आम्हांस वाटत नाही; तेव्हा साहेबांचे सन्मानार्थ सुरतेसही एक गुजराथी लहरी उत्पन्न कराल अशी आम्हांस आशा आहे." दुसरा 'हिंदू' ह्या सहीने पत्र लिहिणारा धर्मांतराच्या समस्येवर नेमका 'क्ष' किरण टाकतो. तो म्हणतो, "आपले नेटीव लोकांतून भोळे, मूर्ख, नीचजाती असे लोक मात्र यांस बाटवावयास सापडतात. इतर सापडत नाहीत. याचे कारण मला असे दिसते की, आपले ब्राह्मणांचे बेसमजुतीमुळे त्यांनी माहार, चांभार व इतर जातींच्या लोकांस अगदी निराळे करून टाकिले आहे. आणखी त्यांची हेळणा करतात. ह्यामुळे ती जात ह्या पाद्री लोकांस सहजच अल्प सायासाने मिळती.' हा विचार आजही कालबाह्य वाटत नाही.

ह्या 'हिंदू'ने आपल्या पत्रातून पाद्रीजनांना सहा तोंडीचे सवाल विचारले आहेत. ते असे—

१) एब्राहमापासून क्रिस्तापर्यंत पिढ्या, एक ग्रंथकर्ता २८ आहेत असे म्हणतो व दुसरा ४२ आहेत असे म्हणतो हे कसे ?

२) बैबलामध्ये असे लिहिले आहे की, पाण्यास दुभंगून ईश्वराने मध्ये आकाश व पृथ्वी निर्माण केली आणि रात्रीचा प्रकाश देण्यासाठी नक्षत्रे उत्पन्न केली, आणि वास्तविक पाहता आकाश सर्व भरून राहिलेले आहे व त्यात पृथ्वी व तारागण उत्पन्न झालेला आहे व पृथ्वीवरील काही भागावर मात्र पाणी आहे, असे असता बैबल वाक्यास विपर्यास येतो हे कसे ?

३) भूस्तर विद्येपासून पृथ्वी अनादि सिद्ध आहे असे येते आणि बैबलवाक्याप्रमाणे तेथे उत्पत्तीस अजून पुरी सहा हजार वर्षेही झाली नाहीत हे कसे?

४) लोकाचाराप्रमाणे पतीशिवाय स्त्री गरोदर झाली असता तीस व्यभिचारिणी अशी संज्ञा देतात, असे असता येशू क्रिस्ताच्या आईस मात्र ईश्वरी प्रसाद झाला असे म्हणावे हे कसे ?

५) चोर अथवा लुच्चे लोक फाशी गेले असता त्यांस योग्य शिक्षा झाली व ते त्या शिक्षेस पात्र आहेत म्हणजे ते पापी आहेत असे आपण म्हणतो. असे असता, येशूने मनुष्याप्रमाणे कृती करून, शेवटी फाशी गेला असता त्यासच पुण्यवान व तो लोकांसाठी आपण फाशी गेला असे म्हणावे हे कसे रुचते ?

६) तुमचा धर्म जर खरा आहे आणि ईश्वर प्रणीत बैबलवाक्य जर सत्य आहे, तर तुमच्या धर्मात पंचवीस हजार मते का आहेत ?

— या सवालांना पाद्रीजनांचे उत्तर एकच. ते म्हणजे 'ही मिस्टरी आहे ! मिस्टरी म्हणजे जे आपणांस सांगता येत नाही ते. अहो हिंदू लोक हो, आपण मानवी आणि ईश्वर अपरंपार आहे. तेव्हा त्याची कृत्ये आपणांस अपारदर्शक आहेत !'... मिस्किल 'हिंदू' पाठीवर शाबासकीची खोटी थाप देत म्हणतो, 'वाहवा ! पाद्रीसाहेब, लाख रुपयांचे उत्तर दिलेत !'...

विचारलहरीतील हा सारा पत्रव्यवहार अगदी लाखमोलाचा आहे हे मात्र खरे !

वाङ्मयीन दृष्ट्या विचारलहरीचे स्वरूप प्रौढ व प्रगल्भ आहे. स्वतः कृष्णशास्त्री रससिद्ध कवी

असून अत्यंत रसिक व रंगेल म्हणून त्यांची ख्याती होती. त्यामुळे विचारलहरीत 'ओवी अभंगांजली श्लोक आर्या' यांची मोठी गर्दी उडालेली दिसते. विचारलहरीचे अंक २२ व अंक २४ हे तर संपूर्ण नाट्यमय संवादांनी भरलेले आहेत. कधी 'ऐका श्रोते सादर चित्ते पाद्रीच्या हिकमती । पोटासाठी नाना ढोंगे करुनि जना नाडिती ।।' अशी श्रोत्यांची आळवणी तर कधी 'निमेष न लगे जया सकल विश्व हे निर्मिता । समस्त श्रुति भागल्या परम-शक्तिही वर्णिता ।।' अशी केकावलीची आठवण करून देणारी श्लोकबद्ध रचना यामुळे विचारलहरीचे वाङ्मयीन रूप मोठे देखणे व लोभस वाटते. पद-रचना तर अनेक ठिकाणी तालनिबद्ध व श्रुतिसुभग उतरली आहे. 'धर्मा आपुल्या चुकले रे । वाटे स्वहिता मुकले रे ।।' किंवा 'पाद्री येता धर्म बुडाला । स्वर्ग सुखाचा लोपचि झाला ।।' ही पदे त्यावेळी लहान-थोरांच्या ओठांवर खेळत असली पाहिजेत. अनेक रचनांतून 'दास म्हणे' ही नाम-मुद्रिका आढळते. 'दास म्हणे हे सत्यचि पाही । क्रिस्ती पंथी हा सल नाही ।।' किंवा 'दास सांगे हा उपाय । धरा भगवंताचे पाय ।।'– खरोखर कृष्णशास्त्र्यांच्या हातची ही रचना असेल तर ह्या कणादमुनीने स्वतःला 'दास' म्हणवून घेण्यात मोठीच मौज होती यात शंका नाही.

म्हणी, सुभाषिते, संस्कृत अवतरणे, लोकभाषेतील वाक्प्रचार यांमुळे विचारलहरीचे भाषासौंदर्य नज-रेत भरते. पाद्री व हिंदू यांच्या संवादाची सुरुवातच 'गांवढया गावी गाढवी सुवासिनी' अशा चमकदार म्हणीने झाली आहे. त्यामुळे पाद्री महाराजांचा दंभ-स्फोट कसा सहज साधला आहे. याशिवाय 'सांगो-सांगी आणि वडाला वांगी' किंवा 'झोटिंग प्रसन्न झाला आणि हाती तुंबा दिला' अशा सुभाषित-सदृश्य वाक्यरचनेमुळे विचारलहरी मोठी खुमासदार व खुबीदार उतरली आहे. ख्रिस्ती मिशनऱ्यांना 'हस्तीदंती भट' म्हणणे, 'मूर्खस्य ज्ञानं नास्ति' असा संस्कृत वचनाचा उपयोग करणे, इसापनीतीतील डोंगर प्रसवल्याच्या गोष्टीचा दाखला देणे, आणि 'जैनधर्माची आमचे शंकराचार्यांनी खोकडी कशी गुंग केली' असे लोकभाषेतील वाक्प्रचार वापरणे यातून विचारलहरीला एक वाङ्मयीन परिमाण लाभले आहे. इथे एक नवे साहित्यमूल्य मराठी भाषेला मिळते. म्हणूनच 'बेबंद राज्य आणि झोटिंग बादशाहा' असे इंग्रजी राज्याचे वर्णन जेव्हा विचार-लहरीत आढळते, तेव्हा हे निबंधमालेचे पितृदत्त धन आहे याची खात्री पटते. आणि ज्ञानोदयाने मालेस 'विचारलहरीचे पिल्लू' असे जे म्हटले त्याला अर्थाचा एक नवाच पैलू पडल्यासारखे वाटते.

विचारलहरीचे स्वरूपच असे आक्रमक होते, की तिच्या जन्मवेळी खुद्द तिच्या निर्मात्यानेच तिच्या कानात 'मुहूर्तं ज्वलितं श्रेयः' असा मंत्र उच्चारला असावा. थोड्याच काळात आपल्या जन्मदात्या पित्याला नोकरीवरून 'सस्पेंड' करून ती अंतर्धान पावली. विचारलहरी लुप्त होताच एखादा बांध फुटल्यानंतर जसे धरणाचे पाणी दशदिशा पसरते, तसे ख्रिस्ती धर्मप्रसाराला उधाण आले. परधर्माच्या ह्या आक्रमणाने कित्येक सुशिक्षितांनाही स्तिमित करून सोडले. बाबा पदमनजीसारख्यांनी तर उघड-पणेच ख्रिस्ती धर्माचा स्वीकार केला. दादोबा पांडु-रंगांसारखे खंदे लोक – फार काय खुद्द विचार-लहरीकर्ते कृष्णशास्त्री चिपळूणकरदेखील कच खातात की काय अशी भयावह परिस्थिती काही काळ निर्माण झाली. मरी मिचलसारख्या धूर्त धर्म-प्रसारकाने तर दादोबा पांडुरंगांच्या संबंधाने चक्क अशी कंडी पिकविली, की ते लवकरच ख्रिस्ती धर्म स्वीकारणार आहेत. कारण दादोबा खाजगी बैठ-कीत उघडपणे म्हणत की, "जर आपले लोक धर्मात सुधारणा करीत नाहीत तर सांप्रत ख्रिस्ती धर्म सर्वांस मोकळा व सुलभ आहे !"... पण ते तेवढ्यावरच राहिले. हळू हळू जोरकस लाटेवर आरूढ होऊन तिला नमविणारा विष्णुबुवा ब्रह्म-चारींसारखा बलदंड पुरुष पुढे सरसावला. दादोबा किंवा कृष्णशास्त्री 'स्वधर्मे निधनं श्रेयः ।' ही अक्षरे ओठांवर खेळवीत मरणाच्या सामोरे गेले. कालां-तराने, म्हणजे विचारलहरीच्या अस्तानंतर बावीस वर्षांनी निबंधमालेचा जन्म झाला. तेव्हा मराठी साहित्यसृष्टीत मोठेच परिवर्तन झाले–एका नव्या युगाचे पुण्याहवाचन झाले–तो पुढचा इतिहास सर्वांना ज्ञातच आहे.

वाङ्मयात अलंकारांना अलंकार म्हणून मान्यता मिळाली ती वैदिक भाषेचे संस्कृतात रूपांतर झाले तेव्हा. भरत, भामह, दंडी, उद्भट, वामन, रुद्रट, मम्मट, अप्पयदीक्षित, विद्याधर, विश्वनाथ, जगन्नाथ अशी संस्कृत आलंकारिकांची परंपरा निर्माण झाली; आणि नंतर संस्कृत अलंकारशास्त्राच्या अनुरोधाने मराठीत अलंकारविचारास प्रारंभ झाला.

इ. स. १८१८ मध्ये इंग्रजी राजवट आली. पाश्चात्य ग्रंथकारांनी व त्या काळाच्या शास्त्रीमंडळाने संस्कृत भाषेतील ग्रंथांचे मराठीत भाषांतर करण्याचे ठरविले. आणि त्यातूनच काव्यालंकारावर ग्रंथनिर्मिती झाली. अलंकारशास्त्रावरील मराठीतील पहिले पुस्तक म्हणजे लोकहितवादींचे 'शब्दालंकार' होय. या पुस्तकाद्वारे अलंकारशास्त्राचा पाया मराठीत घातला गेला. शाळांतून अलंकारांचे शिक्षण दिले पाहिजे या हेतूने विद्यार्थ्यांसाठी हे लहानसे पुस्तक लिहिले गेले. या पुस्तकाद्वारे अलंकारविचार असा प्रवाहित झाला नाही; तर केवळ संस्कृतमधील अलंकारविचार इंग्रजीतील अभ्यासकांनी इंग्रजी भाषेतून व्यक्त केला, तो पुन्हा मराठीत आणला. थोडक्यात या प्रथमपुस्तकाचे स्वरूप माहितीवजा आहे. 'मराठीत आजपर्यंत कोणी लिहिले नाही ते लिहिणे आवश्यक वाटून' श्री. कृष्णशास्त्री राजवाडे यांनी 'अलंकार-विवेक' हे पुस्तक लिहिले. दीडशे पानांच्या या पुस्तकात अलंकारविचार हा संस्कृतमधून मराठीत आणण्याचा प्रयत्न केलेला आहे. मम्मटाच्या 'काव्यप्रकाश'तील सर्व अलंकारांचा समावेश त्यांनी या ग्रंथात केलेला आहे. त्यांच्या या ग्रंथाचा मूळ आधार 'काव्यप्रकाश'च आहे. या पुस्तकात तात्त्विक असे विवेचन नाही. याचे कारण मूळ संस्कृतात तशी भूमिका नाही; तर मूळ मुद्द्याचा अगदी संक्षिप्त विचार व अलंकारांचे तपशीलवार विवेचनच अधिक आढळते. त्यामुळे मराठीतील त्यावरील विवेचन त्यांशी मिळते-जुळते असणे स्वाभाविक आहे.

'अलंकार-दर्श' या पुस्तकात मात्र श्री. ज. वि. दामले यांनी 'अलंकार म्हणजे काय ?' या मूलभूत प्रश्नाकडे वळण्याचा प्रयत्न केलेला आहे. अलंकारांचे अलंकारत्व सांगताना शोभादायकतेचाच विचार ते करतात. अलंकारयुक्त अशी एखादी वस्तू पाहिली असता त्यापासून मनास जेवढा आनंद होतो, त्यापेक्षा अधिक आनंद अलंकृत काव्य पाहिले असता होतो. अलंकृत काव्यापासून होणारा आनंद ते महत्त्वाचा मानतात. साहित्याची जी प्रयोजने मानली आहेत, त्यांत आनंद हे सर्वश्रेष्ठ प्रयोजन आहे असे मानले गेले. हा आनंद अलंकृत काव्यातून मिळतो, असे श्री. दामले यांनी सूचित केलेले आहे. या ठिकाणी काव्याचे बाह्यरूपच लक्षात घेतले गेले आहे. ह्या अलंकारांना महत्त्व शरीरावर घातल्या जाणाऱ्या अलंकारासारखे देण्यात आले. संस्कृत साहित्यशास्त्रात 'अलंकार' ही संज्ञा व्यापक अर्थाने वापरण्यात आली. 'सौंदर्यं अलंकारः' असे वामनाने म्हटलेले आहेच. पण मराठीत काव्याच्या शोभादायकतेचाच विचार केला गेला. त्यामुळे काव्यास ज्याच्या योगाने शोभा येते त्यास अलंकार असे दामल्यांनी म्हटले आहे. शब्द आणि अर्थ यांच्या आश्रयाने अलंकार राहतात. त्यामुळे अलंकारांचे दोन वर्ग पडतात : शब्दालंकार आणि अर्थालंकार.

मराठीतून स्वतंत्र असा अलंकारविचार प्रवाहित होऊ लागला (अर्थात या विचाराचा मूळ पाया संस्कृत अलंकारशास्त्र होतेच ही गोष्ट विसरून चालणार नाही). श्री. ज. वि. दामले यांच्या मतासम आपले मत श्री. वा. रा. तळेकर यांनी 'अलंकार–दर्पण' मध्ये मांडले. या ग्रंथाचा आधार अप्पयदीक्षित आहे. शब्दालंकार व अर्थालंकार यांच्या व्याख्या त्यांनी दिल्या. संस्कृत ग्रंथकार कुवलयानंदांनी जे नियम सांगितले आहेत, ते 'प्राकृत जनास समजण्याकरिता' त्याच नियमांच्या आधारे अलंकारांची लक्षणे आणि उदाहरणे त्यांनी 'महाराष्ट्र भाषेत' पद्यरूपाने सांगितली आहेत.

मराठीतील अलंकारविचार

प्रतिमा केसकर

अनुक्रमणिका





श्रीश– पादाब्ज वंदूनी हे अलंकारदर्पण ।
रसिक प्राज्ञ सुजनां करितो मी समर्पण ॥
संस्कृत भाषेमध्ये असति जसे वर्णिले अलंकार ।
त्या रीतिनेंच कथितों प्राकृत भाषेत त्यातले सार ॥
अलंकार कशास म्हणावयाचे तर ग्रंथकारांच्या मते–
स्वर्णाद्यलंकृति जशी शोभा देते शरीरलतिकेस ।
कवितेस देति हे तशि म्हणूनि अलंकार म्हणति कवियास ॥

संस्कृतात, प्राकृतात जे अलंकार आले व ज्यांचा उपयोग कवी करतात असे अलंकार ते विचारात घेतात. म्हणजे 'अलंकार' संज्ञेच्या कक्षेत येणाऱ्या प्रश्नांचा विचार केला गेला; पण तो केवळ व्याख्ये-पुरताच! ग्रंथात अलंकार, त्यांची लक्षणे आणि उदाहरणेच समाविष्ट झाली. तात्त्विक विवेचन कोणीच केले नाही. आत्तापर्यंतच्या या अलंकार-शास्त्रावरील पुस्तकांतून अलंकारांची माहितीच आली; त्यांविषयीचा स्वतंत्र विचार मांडला गेला नाही. संस्कृत ग्रंथांतील विविध अलंकारांचे विवेचन या ग्रंथांनी मराठीत केले. श्री. राजारामशास्त्री भागवत यांनी 'अलंकार-मीमांसा' या पुस्तकास जगन्नाथाचा आधार मानला; तर अलंकारांच्या पद्धतशीर अभ्यासासाठी दामलेशास्त्री यांनी 'अलंकारादर्श' या पुस्तकात रुद्रटाच्या अलंकारविषयक वर्गीकरणाची मांडणी मराठीत केली.

'अलंकार-चंद्रिका' या पुस्तकात श्री. ग. मो. गोरे यांनी मराठीत संस्कृतातील अलंकारविचार कसा आला याचे विवेचन केले आहे. लोकहित-वादींच्या 'शब्दालंकार' या पुस्तकापासून ते श्री. ज. वि. दामले यांच्या 'अलंकारदर्श' या पुस्तका-पर्यंत सर्व मराठी अलंकारग्रंथांचा त्यांनी थोडक्यात आढावा घेतला आहे. श्री. गोरे यांच्या या पुस्त-काचा एक विशेष असा म्हणता येईल, की अलंकार-शास्त्राचा मराठीत उगम कसा झाला याचा विचार ते करतात.

मराठीत अगदी नव्याने व अभ्यासपूर्णतेने अलं-कारांचा विचार केला गेला तो श्रीमती बाळूताई खरे यांच्या 'अलंकारमंजुषा' या ग्रंथापासूनच! यातूनच मराठीत अलंकारविचारास एक दिशा, एक मार्ग प्राप्त झाला. अलंकारशास्त्राचा ऐतिहा-सिकदृष्टया अभ्यास यात केलेला आहे. वाङ्म-यीन अलंकार आले आणि नंतर अलंकारशास्त्र निर्माण झाले. विशिष्ट अर्थविशेषाचा अगर भाषा-विशेषाचा न कळता पुनःपुन्हा उपयोग झाल्यानंतर अर्थविशेषाच्या अगर भाषाविशेषाच्या स्वरूपाकडे लक्ष जाऊन त्या स्वरूपावरून अलंकारांना निर-निराळी नावे दिली गेली, त्याचे शास्त्र बनत गेले. नंतर अलंकारांच्या संख्येत वाढ होत गेली. उपमेचे एक रोपटे संपूर्ण अलंकारशास्त्राच्या विस्ताराला कारणीभूत नसले, तरी प्रत्यक्ष वा अप्रत्यक्ष संबंधाने एका रोपट्यावर अनेक कलमे केली गेली. नंतर या अलंकारांची वर्गवारी करण्यात आली. कारण संख्येत भरमसाट वाढ होऊ लागली म्हणून हळूहळू क्षेत्रविभागणी करणे भाग पडले. या ग्रंथाच्या प्रारंभी श्रीमती खरे यांनी अलंकारशास्त्र परंपरेचा पूर्वेति-हास दिलेला आहे. ध्वनिसिद्धांत, रससिद्धांत मांडले गेले. रसाचे महत्त्व मान्य करूनही भामह, दंडी, उद्भट, रुद्रट यांनी अलंकारावर विशेष भर दिलेला आहे. अलंकारांचा इतिहास पाहताना श्रीमती खरे यांनी वेदसूत्रापासून ते अगदी जगन्नाथापर्यंत अलं-कारांचा उगम व वाढ कशी होत गेली याचे विवेचन केले आहे.

या ठिकाणी महत्त्वाचा विचार असा मांडला गेला, की पुढे अलंकार पाहत असताना आपणास अलंकाराचे क्षेत्र केवळ बुद्धिवादाने उगाच वाढविले आहे असे दिसते. याच वेळी असा महत्त्वाचा प्रश्न त्या उप-स्थित करतात की इतके अलंकार आवश्यक आहेत काय ? कारण इंग्रजी अलंकारशास्त्र पाहता इंग्रजी वाङ्मयात अलंकारांची एवढी रेलचेल नाही. अलं-कारांना साधन म्हणून पाहिले गेले. अलंकार हे काव्याचे प्रमुख तत्त्व नाही; तर रस आहे हे मानल्या-वर, अलंकारांना साधन म्हणून मानल्यावर त्यांचा बुद्धिगम्य विचार होणे स्वाभाविक आहे.

या ग्रंथात शब्दालंकार, उभयालंकार, अर्था-लंकार व रसालंकार असे वर्ग त्यांनी पाडले आहेत. अर्थालंकारांचे विवेचन करताना इतर ग्रंथांत आढळ-णारा क्रम पालटलेला आहे. या 'अलंकार-मंजुषे'त एकात एक असलेली पाच पुडे उघडली आहेत व नंतर सादृश्यगर्भाचा व्याप मोठा व महत्त्वाचा असल्याने सादृश्यगर्भालंकार अभ्यासिले आहेत. यानंतर संपूर्ण ग्रंथात जवळ जवळ ८० अलंकारांचे

अनुक्रमणिका

संशोधनपूर्व परीक्षण केले आहे. वेगवेगळ्या म्हणण्यापेक्षा त्या अलंकाराच्या निर्मितीपासून शेवटपर्यंतच्या संस्कृत आलंकारिकाने केलेल्या व्याख्यांचा परामर्श घेतला आहे. अलंकारशास्त्रात एकदम संख्येत वाढ होऊ लागली. काटेकोरपणा कमी होऊ लागला. काव्यसौंदर्याने अलंकारशास्त्रास गोंधळवले. काव्यातील सौंदर्याविष्कारांचे, सौंदर्यकलेचे विच्छेदन करून सूक्ष्मातिसूक्ष्माला नामकरण केले गेले. हे नामकरण करताना अनेक आलंकारिकांना असे जाणवत होते, की या वेगवेगळ्या पदव्यांच्या खेरातींची खरोखर आवश्यकता आहे काय ? इंग्रजीत अलंकारशास्त्र ग्रीक व लॅटीन अलंकारशास्त्रावरून घेतले. आपल्या अलंकारशास्त्रासारखीच त्यांचीही स्थिती झाली. Deviation from the ordinary way of speech म्हणजे ते अलंकार समजू लागले. त्या काव्यासाठी अलंकारांची निर्मिती झाली. काव्याची व अलंकारांची फारकत होऊ लागली. याचा अर्थ असा, की वाङ्मयव्यवहारासाठी त्याचा संबंधच उरला नाही. म्हणून व्याख्या करताना श्रीमती बाळूताई खरे यांनी अशी केली आहे, की 'ज्यांचे अस्तित्व भासते व रुचते, ज्यांचा व्यापकपणा व महत्त्व चटकन लक्षात येते तेच खरोखर अलंकार.' यातून अलंकार व काव्य यांची यथायोग्य सांगड घालून देण्याचा विचार अलंकार–मंजुषाकारांनी मांडला. रसाशिवाय काव्य मृतच. पण अलंकाराशिवायही काव्य सरस होऊ शकेल. अर्थात अलंकारात सौंदर्य आहे, मात्र त्यांनी रसपरिपोष केला पाहिजे.

श्रीमती खरे यांनी अलंकारशास्त्र सुगम व व्यवहार्य करण्याचा विचार केला. अलंकारशास्त्रात शब्दालंकार पाहिले तर ते निरर्थक आहेत असे जाणवेल; कारण त्यांना अर्थापासून विभक्त करून निःसत्त्व व त्याज्य करून टाकले आहे. तेव्हा शब्दालंकारांची रचना करताना मानसशास्त्राचा विचार करणे आवश्यक आहे असे त्यांना वाटते. मात्र काव्यात नादसौंदर्यही असते; जे आपण अमान्य करीत आलो आहोत. Word Music हा काव्यसौंदर्याचा एक भाग आहे.

अभेदाने जेवढे अलंकार एकछत्री अंमलाखाली आणता येतील तितके आणणे इष्ट आहे. याचा अर्थ त्यांच्या मते अनेक अलंकारांच्या अनेक तऱ्हेच्या सौंदर्यातील सामान्यपणे आढळणारी विशेष गोष्ट पाहून त्यांना एका नावाने संबोधावयाचे. संस्कृत साहित्यशास्त्रात आलंकारिकांनी अलंकारव्याख्या करताना त्या निर्दोष व निर्मळ करण्याचा प्रयत्न केला; पण तो निष्फळ ठरला. या ग्रंथाच्या उपसंहारात अलंकारांच्या नामसंख्येत काटछाट करून यमक, अनुप्रास उपमा, रूपक, उत्प्रेक्षा, अतिशयोक्ती, दृष्टांत, पर्यायोक्त, अन्योक्ती, श्लेष, विरोध, विषम, एकावली, हेतु, पर्याय, समुच्चय, उत्तर, स्वभावोक्ती, संसृष्टी हे अलंकार शिल्लक ठेवावे असे त्यांना वाटते.

'अलंकार-निरूपणा'त श्री. वि. वा. भिडे यांनी नवीन विचार मांडायचा प्रयत्न केला आहे. अलंकाराने अर्थात फरक पडत नाही; पण जो अर्थ आलंकारिकतेने व्यक्त केलेला असतो तो शोभायुक्त होतो. त्यामुळे वाक्याला शोभा आणणारे जे धर्म, त्यांना अलंकार असे त्यांनी म्हटले आहे. हा विचार स्पष्ट करण्यासाठी ते एक उदाहरण देतात. १) तो मनुष्य फार रागीट आहे. २) पहा तो जमदग्नी ! ३) तो मनुष्य जमदग्नीसारखा आहे. ४) तो मनुष्य जमदग्नी आहे ५) तो दुसरा जमदग्नीच ! या पाच वाक्यांच्या अर्थात काही फरक नाही; पण शेवटची चार वाक्ये आलंकारिक आहेत. अलंकारांच्या योगाने वाक्याच्या अर्थात काहीच फरक पडत नाही; पण तो अर्थ शोभायुक्त होतो एवढेच ! एवढेच कार्य या अलंकारांचे आहे या प्रयोजनविचाराकडे श्री. भिडे वळलेले आहेत.

यानंतर महत्त्वाचा ठरतो तो श्रीपाद कृष्ण कोल्हटकर यांचा अलंकारविषयक दृष्टिकोण. ते म्हणतात, 'अपूर्वता हे जर काव्याचे लक्षण असेल, तर उपमारूपकादी बुद्धिग्राह्य अलंकारांचा अंतःकरणसेव्य रसाच्या इतकाच काव्य या नावावर हक्क पोहोचतो. अलंकारात अपूर्व योग साधलेला असतो, तसा रसोद्दीपक प्रसंगातही साधला असतो. कारण प्रसंग असामान्य असल्याशिवाय, वाटल्याशिवाय त्यापासून रसनिष्पत्ती होणे शक्य नसते. रसाप्रमाणे अलंकारातही अद्भुतास प्राधान्य असते.' कोल्हटकरांनी अलंकाराचा विचार रसाच्या संदर्भात केलेला आहे, त्यांच्या मते रस व अलंकार यांत जेवढा भेद सकृत्दर्शनी वाटतो, तेवढा विचारांती

अनुक्रमणिका

नाही. रसानंदाइतकाच अलंकारानंदही उत्कट असतो. पण अलंकारानंदाची क्षणभंगुरता कोल्हटकरांनी व्यक्त केलेली आहे. 'अलंकारानंदाचे स्वरूप विजेप्रमाणे क्षणभंगुर असते. कारण शेवटी रस हा अलंकारापेक्षा श्रेष्ठ आहे. अलंकारप्रचुर काव्य रचण्यास कवी विशेष बुद्धिमान असावा लागतो. अलंकारातील स्वारस्य बुद्धिमान रसिकासच कळण्यासारखे असते. उलट सुरस काव्यरचनेस कवीस प्रेमळ अंतःकरणाहून अधिक तयारीची गरज नसते. रसाची गोडी सामान्य जनासही समजण्यासारखी असते. असे असले, तरी अलंकारांची योग्यता तुच्छ नाही; कारण अलंकाररूपी व्यंजनाशिवाय रसाचे माधुर्य मिठी बसविण्यासारखे आहे.'

साहित्यसम्राट न. चिं. केळकर यांच्या मते रस व अलंकार यांच्या स्वरूपांत फरक इतकाच, की रसांचे स्थायीभाव जीवसृष्टीच्या भावनावर अवलंबून असतात व अलंकाराचे स्थायीभाव अचेतन सृष्टीवर अवलंबून असतात, अधिष्ठित होऊ शकतात. स्त्रीस जर लतेची उपमा दिली तर आनंद होतो. याचे कारण असे, की समगुण अशा दोन पदार्थांचा अनुभव मनाला एकदम घेता येतो व हीच गोष्ट समगुण अशा जितक्या पदार्थांविषयी एकदम घडेल तितका आनंद वाटेल. या आनंदाने एक प्रकारची तल्लीनता येते, व तो आनंद फारच उत्कट झाला तर त्यातून समाधान लाभू शकेल. यानंतर न. चिं. केळकर यांनी 'सविकल्प समाधी'-संबंधीची विचारमांडणी केली आहे.

अनुप्रास व यमक या अलंकारांचा ते सखोल विचार करतात. अनुप्रास, यमक हे अलंकार नीरस काव्याला बचावण्याला जरी असमर्थ असले, तरी सरस काव्याला ते अधिक खुलवितात यांत शंका नाही. समानवर्णांचा पुनःपुन्हा उच्चार होण्यापासून एक प्रकारची एकतानता निर्माण होते. याशिवाय केळकरांनी अलंकारांचा विचार हास्यकारकतेच्या संदर्भातही केलेला आहे. वक्रोक्ती, स्वभावोक्ती हास्यकारकच आहेत. मात्र अलंकार हा दुधारी आहे; कारण तो सौंदर्य, उदात्त भावनाही उत्पन्न करू शकतो. तसे घडल्यास तेथे हास्य उत्पन्न होणार नाही.

'विचारसौंदर्य' ह्या ग्रंथात वा. म. जोशी यांनी 'साहित्यविषयक प्रश्नां'ची छाननी करताना न. चिं. केळकरांच्या अलंकारविचाराचे परिशीलन केलेले आहे. न. चिं. केळकरांच्या विचारातील संदिग्धता प्रकट करून त्यांनी असे मत मांडले आहे, की भावनाविलासात्मक उच्चतम काव्यांचा आत्मा अलंकार होऊ शकणार नाही. एवढेच नाही, तर काव्याचा 'देह' म्हणूनही अलंकारादिकांना मान्यता देण्यास वा. म. जोशी तयार नाहीत; कारण अलंकार हे अंगभूत नाहीत; तर अनुबंधाने, गौण रीतीने व अनियमपूर्वक येणारे आहेत. अलंकारांचा उपयोग करणे माणसास आवडेल. पण अलंकाररहित साधे बदलही रसोत्पत्ती करू शकतात. अलंकारापासून जो आनंद होतो त्यात अनेक पदार्थांचे एकाच वेळी आकलन होते हा एक घटक असला, तरी हा घटक वा. म. जोशी यांच्या मते गौण आहे.

अलंकारांचा अंगभूत विचार केला तो श्री. म. वा. धोंड यांनी! 'काव्याची भूषणे' या आपल्या पुस्तकाच्या प्रस्तावनेत 'अलंकारशास्त्राचा इतिहास', 'अलंकारांचे काव्यातील स्थान आणि कार्य', 'उत्पत्तीची मीमांसा व योजनेचे हेतू' आणि 'मराठी अलंकारशास्त्र' या दिशेने केला आहे. अलंकाराविषयी अनेक गैरसमज काव्यशास्त्रात निर्माण झाले. अगदी मराठी कवींनीही याबद्दलचा उबग व्यक्त केला. श्री. धोंड यांनी रस व अलंकार यांच्या एकजीवपणाचा विचार केला आहे. कोणत्याही चांगल्या काव्यातील अलंकार हे त्या काव्यातील रसाशी अत्यंत एकजीव झालेले असतात; ते एवढे, की अलंकारामुळे काव्यात रस उत्पन्न झाला आहे की रसामुळे अलंकार साधले आहेत हेच कळत नाही. अशा अलंकारांचा आत्मा ते अप्रस्तुत प्रशंसा मानतात. अलंकारांचे वर्गीकरणही ते वेगळ्या पद्धतीने करतात– अर्थाचे अलंकार, अर्थाच्या अभिव्यक्तीचे अलंकार. अलंकारांकडे श्री. धोंडांनी स्वतंत्र दृष्टीने पाहिले आहे.

श्री. धोंड यांच्या विचाराचे वैशिष्ट्य असे, की संस्कृत अलंकारशास्त्राचा मराठीतून अभ्यास झाला पण स्वतंत्र मराठीचे अलंकारशास्त्र निर्माण केले गेले नाही. ही आवश्यकता आज आहे. मराठीत स्वतंत्र अशी काव्यरचना होऊनही संस्कृतच्याच

अलंकारशास्त्रावर अवलंबून राहवे लागत आहे. आधुनिक मराठी काव्यातील कित्येक अलंकारांची लक्षणे संस्कृत अलंकारशास्त्रात आढळत नाहीत. मराठीत अलंकारशास्त्रावर जी पुस्तके लिहिली गेली आहेत ती मम्मटाच्या काव्यप्रकाशाच्या आधारेच ! मराठीत स्वतःचे स्वतंत्र अलंकारशास्त्र निर्माण व्हावयास हवे. कलावंताने भाषेत जर नित्य नवे प्रयोग केले तर या प्रयोगांतून नवे अलंकार निर्माण होतात. त्यामुळे श्री. वि. स. खांडेकर म्हणतात, की या दृष्टिकोणातून पाहिले तर सूचकता, प्रतीके, वातावरण इ. पाश्चात्य वाङ्मयातील अगदी आधुनिक गोष्टी हे नवीन पद्धतीचे अलंकारच नाहीत काय ?

'काव्यालोचन'कार श्री. द. के. केळकर यांनी आलंकारिक भाषेचा प्रथम विचार केला आहे. ते म्हणतात - "थंडीवाऱ्याच्या निवारणाकरिता कपडा वापरावा व नंतर त्याचा सौंदर्यवर्धक गुण लक्षात आल्यावर त्याच्या छानछोकीस सुरवात व्हावी, तद्वत् प्रथम गरज म्हणून उपयोगात आलेल्या आलंकारिक भाषेचा सौंदर्यवर्धक गुण आढळून येताच कवींनी तिचा काव्यास शोभा आणण्याच्या कामी उपयोग करून घेण्याचे ठरविले." नंतर रसपरिपोषकता व आलंकारिक भाषेची उपयुक्तता यांचा विचार केलेला आहे. आलंकारिक भाषेव्यतिरिक्त काव्याचे चालायचे नाही. रस हे केव्हाही श्रेष्ठ होत; पण रसाच्या आवडीनिवडीनुसार अलंकारांची योजना होत असते आणि अलंकारांत उचितता असेल तर असे समुचित अलंकार हे रसपरिपोषकच असतात. काव्यालंकाराचे घटक साम्य, वैधर्म्य आणि पर्याय आहेत. यांचा उपयोग म्हणजे चमत्कृतिपूर्ण आलंकारिक पद्धतीने लिहावयाचे. अलंकारांच्या नामावलीचा देह फुगता फुगता बेढब व अवाढव्य दिसण्याइतका सुटला आहे, तो व्यवस्थित केला पाहिजे असे श्री. केळकरांनीही मानले आहे. याची दुसरी बाजू म्हणजे कोणत्याही शास्त्राची प्रथमावस्था शास्त्रविषयक वस्तूंचा संग्रह करण्यात मग्न असते. पण अलंकारांची संख्या एवढी वाढली की, मूळची वर्गीकरणाची जी शास्त्रीय दृष्टी होती ती नाहीशी झाली, मार्मिकता नष्ट झाली. त्यामुळे श्री. केळकर अलंकारांची नवी मांडणी करतात. ही मांडणी करीत असताना ज्यांमध्ये औपम्यावर भर आहे अशा अलंकारांचा एक गट करून मराठीत सुगम वाटतील अशी नावे द्यावीत असे त्यांना वाटते. यावेळी ते संस्कृत अलंकारशास्त्राची छाननी करतात. साधर्म्यानंतरच्या अलंकारांचा दुसरा गट म्हणजे वैधर्म्य वा विरोध होय. पण याचे स्वरूप विरोधाभास आहे. म्हणून मराठीत त्यास 'विरोधाभास' या नावाने संबोधिले जाते. अलंकारांचा तिसरा गट म्हणजे वक्रोक्तीवर अवलंबून असणाऱ्या अलंकारांचा होय. श्री. केळकर यांच्या विवेचनाचा विशेष असा, की ते आपले अलंकारविषयक विवेचन 'काव्याची मांडणी व वेशभूषा' या सदरात करतात. यातून त्यांचा अलंकाराकडे पाहण्याचा दृष्टिकोण व्यक्त होतो. ते अलंकाराचे अलंकारत्व हे औचित्यपूर्ण योजनाबद्ध भाषापद्धतीवर असते असे मानतात. अलंकार जात्या सुंदर असले, तरी त्यांचे आलंकारिकत्व त्यांच्या औचित्यपूर्ण योजनेवर अवलंबून असते. औचित्य हे ते अलंकारांचे प्रमुख तत्त्व मानतात.

अलंकारांचा वेगळा विचार डॉ. के. ना. वाटवे यांनी 'रसविमर्श' या ग्रंथात केलेला आहे. सर्व अलंकारांच्या बुडाशी 'वक्रोक्ती' हे प्रधान तत्त्व असते. नेहमीचे सरळ, साधे व म्हणून नीरस असेल ते टाकून देऊन वाकडे, नटलेले व सरस असेल ते घ्यावे ही कवींची भूक. डॉ. वाटवे यांच्या मते अलंकारांचा धात्वार्थ कशात असेल तर जे आहे ते अपूर्ण वाटून नवनिर्माणाने ते असमाधान पुरे करून घ्यावयाचे हाच होय. अलंकारांची त्यांनी मानसशास्त्रीय छाननी केलेली आहे. मानवाच्या विचारप्रक्रियेत दिसून येणाऱ्या ज्या नियमातून अलंकारांचा उगम होतो, त्या नियमांना Law of Association साहचर्यनियम असे म्हणतात. ते म्हणजे– सामीप्य / The law of association by contiguity, साधर्म/similarity, विरोध/contrast. अलंकार म्हणजे 'आपले मनोगत शब्दाद्वारा व अर्थाद्वारा व्यक्त करताना कवी शब्दांची व अर्थाची मनोहर व सुंदर मांडणी करतो तिला 'अलंकार' म्हणतात.

वरील तीन नियमांचा विचार करताना ते म्हणतात, आपल्याकडे 'लक्षणा' या शब्दशक्तीचा विचार करताना वरील तीन नियम विचारात घेतलेले

अनुक्रमणिका

आहेत. आपल्याकडील अलंकारविचारही प्रायः सादृश्य, विरोध व कार्यकारणभाव यांवरच अधिष्ठित आहे. प्रो. बेन् आपल्या Rhetoricच्या पहिल्या भागात अलंकारांचे वर्गीकरण याच तत्त्वावर करतो. या तीन संबंधांतून जागृत होणारी 'स्मृति' या तीन गोष्टींना बेन् यांनी मानवी विचारप्रक्रियेचे भाग मानले. त्यावर सर्व अलंकार अधिष्ठित केले आहेत. यातून डॉ. वाटवे असे मानतात, की अलंकार हे मराठीत जेवढे बाह्य मानले जातात तेवढे ते बाह्य नाहीत. अलंकारांचा संबंध कवी वा पात्राच्या मनःस्थितीशी आहे. एखादी बाह्य वस्तू पाहून कवीला काय वाटते हा भाग ललित वाङ्मयाचा व्यवच्छेदक विशेष आहे. त्यामुळे भावनानुकूल इतर गोष्टींबरोबर अलंकारांचा समावेश रसाची अंगभूत वस्तू म्हणून करावयास तत्त्वतः प्रत्यवाय नाही. अलंकारांचे रसपरिपोषकत्व व रसांतर्गतत्वही ते सिद्ध करतात.

डॉ. रा. शं. वाळिंबे यांनी 'साहित्य-मीमांसा' या पुस्तकात अलंकारविचार व्यापकपणे मांडला आहे. पण हा अलंकारविचार प्रामुख्याने संस्कृत आलंकारिकांचा व पाश्चात्त्य अलंकारांचा आहे. पाश्चात्त्य अलंकारशास्त्रात रूपकाच्या कलात्मक उपयोगाविषयी टी. एम्. ग्रीनचे मत व वेलेकचे मतविवेचन त्यांनी केलेले आहे. याशिवाय संस्कृत आलंकारिकांची भूमिका व पाश्चात्त्य आलंकारिकांची भूमिका यांची मांडणी त्यांनी केली आहे.

अलंकारविचारात आपला वेगळेपणा सिद्ध करणारा विचार मांडला तो प्रा. ग. श्री. जोग यांनी. वृत्त आणि अलंकार यांचा विचार करताना प्रा. जोगांनी त्यास 'विभ्रम' असे म्हटले आहे. अलंकार म्हणजे दागिना. मानवी शरीरावर जे महत्त्व अलंकारांना ते काव्यामध्ये. म्हणजे दागिना हा अंगभूत नाही. पण संस्कृत साहित्यात पुढे त्यांचा एवढा उदो उदो का केला ?

या प्रश्नाचा विचार करताना 'अभिनव काव्यप्रकाश'कार प्रा. जोगांनी असे विधान केले आहे— 'अलंकार हे वस्तुतः शरीरबाह्य अशा दागिन्याप्रमाणे नसून शरीरगत विभ्रमाप्रमाणे अंगभूत असे असतात. शरीराच्या मोहक हालचाली म्हणजे विभ्रम. ज्यांनी काव्यशरीर घडते त्यांनीच काव्यालंकार घडतात. मात्र मानवी व्यवहारात असे होत नाही; तर मानवी शरीर व दागिने यांची उपादान कारणे भिन्न आहेत. पण काव्यात काव्यशरीर व अलंकारशरीर शब्दार्थांचेच असते. अशा वेळी काव्यालंकारांना व्यावहारिक अलंकारांचा दृष्टांत देण्यापेक्षा 'विभ्रम' म्हणणे युक्त आहे ही प्रा. जोग यांची भूमिका आहे. शब्दार्थाच्या विशिष्ट रचनांनी म्हणजे हालचालींनी आपण काव्यशरीराचे सौंदर्य वाढवू शकतो. शब्दार्थांच्या अशा हालचालींना 'अलंकार' म्हटले गेले. तेव्हा या हालचालींना शरीरबाह्य अलंकार म्हणण्यापेक्षा शरीरगत विभ्रम म्हणणे योग्य होय.

संस्कृत अलंकारशास्त्राची भूमिका प्रा. जोगांना दुहेरी वाटते. अलंकारशास्त्रज्ञांनी केलेला विचार हा भारतीय तत्त्वज्ञानाला अनुसरून शरीरात्म्याच्या संदर्भात झालेला आहे. संस्कृत साहित्यशास्त्रज्ञांनी अलंकारांचा विचार करताना अलंकारांना काव्यात महत्त्व आहे असे मानले; पण केवळ अलंकार म्हणजे काव्य होय या मतास त्यांनी विरोध केला आहे. म्हणजे एका दिशेने अलंकारांना काव्यचर्चेत दुय्यम स्थान दिले आणि दुसरीकडे त्यांची चर्चा विस्तृततेने केली. समोर काव्य आले, की काव्यातील अलंकार ते शोधत राहतात. या विसंगतीचे कारण प्रा. जोगांच्या मते 'अलंकार' या संज्ञेची योजना होय.

अलंकार हे मनास वाटेल तेव्हा शरीरावरून काढून ठेवता येतात व पुन्हा परिधान करता येतात; त्यामुळे प्राप्त झालेली शोभा अंगीकारून थोडा वेळ मिरवावे, पुन्हा कंटाळा आला, की ते शरीरावरून उतरून ठेवावे. ही जी वृत्ती, तशीच वृत्ती काव्यातील अलंकारांची असते अशी समजूत संस्कृत साहित्यशास्त्रकारांनी करून घेतलेली दिसते. केवळ दागिन्यांच्या राशीला शरीराविना काहीच महत्त्व नाही. तसेच केवळ अलंकार-चमत्कृती असणारे काव्य म्हणजे निर्जीव चित्रासारखे होय असेही मानण्यात आले. त्यामुळे अलंकार हे शरीरबाह्य म्हणून अंगभूत नव्हेत; म्हणजेच अनावश्यक-गौण होत अशी भूमिका ओघाने प्राप्त झाली. प्रा. जोगांनी काव्यविभ्रमाविषयी जे विचार मांडलेले आहेत त्यांत त्यांच्या मते केवळ 'अलंकारांना शरीरबाह्य अलंकार न मानता शरीरगत विभ्रम म्हणावे' आणि अलंकाराविषयी जे जे पूर्वीच्या साहित्यशास्त्रात म्हटले

अनुक्रमणिका

गेले आहे, ते ते विभ्रमांना लागू पडते असे ते म्हणतात. जे जे अलंकाराविषयी खरे मानले गेले, ते ते विभ्रमाविषयीही खरे आहे असे दाखवून देता येते. पण विभ्रम हे शरीरांतर्गत आहेत, त्यामुळे अलंकारापेक्षा निकट ठरतात, त्यांची पदवी वरची ठरते.

प्रा. जोगांनी अलंकारांना 'विभ्रम' मानून अधिक अधिकार दिले असले तरी काव्याचे आत्मतत्त्व ते होत नाहीत असे मानतात. शरीरसौंदर्य व शरीरावयाचे सौंदर्य हे वेगळे आहे. मानवी शरीरास विभ्रमांनी आकर्षकता येत असली, तरी मूळचा सु-वर्ण, बांधेसूदपणा, सरळनाक हे शरीरगुण किंवा औदार्य, मुग्धता, सरलता इ. आत्मिक गुण हे ज्याप्रमाणे त्या विभ्रमापेक्षा अधिक मोलाचे होत, त्याप्रमाणे काव्यातही गुणांचे महत्त्व अधिक मानावयास हवे. प्रा. जोग या अलंकारांना विभ्रम मानत असले, तरी त्यांच्या योजनेच्या मर्यादा मानतात. भ्रूभुंग, मान वेडावणे, हे विभ्रम जर अस्थानी झाले तर ते सद्भिरुचीस संमत होणार नाही. म्हणून विभ्रमयोजनेत औचित्य आणि संयम या दोहोंच्या मर्यादा पाळणे आवश्यक आहे. अलंकारांना विभ्रम म्हणावे असे म्हणताना प्रा. जोगांनी विभ्रम-चर्चा 'अलंकार' या संज्ञेचा वापर करूनच केलेली आहे. त्यामुळे अलंकारांचे खरे वेधकत्व वा चमत्कृती ही अभिव्यक्तीमध्ये असते, तिच्या पद्धतीमधीलच चमत्कृती असते; ती रसोत्कटतेची, भावनेची नाही. म्हणून तशी चमत्कृती दिसली, की तेथे अलंकार झाला असे मानावयास प्रत्यवाय नाही.

'साहित्य-मीमांसा'कार डॉ. रा. शं. वाळिंबे यांनी प्रा. जोगांच्या मताचा विचार पाश्चात्त्य समीक्षकांशी तुलना करून दोहोंच्याही भूमिकेतील महत्त्वाचा भेद सांगितला आहे. प्रा. जोगांनी अलंकार ही बाह्यभूषणे आहेत हे संस्कृत साहित्यशास्त्रकारांचे मत न स्वीकारता पाश्चात्त्य समीक्षकाप्रमाणे अलंकार काव्याच्या स्वरूपाशी एकजीव झालेले असतात हे मत मान्य केलेले आहे. पण संस्कृत साहित्यशास्त्रकाराप्रमाणे त्यांनी गुण हे अलंकारापेक्षा श्रेष्ठ मानले. डॉ. वाळिंबे यांना प्रा. जोगांनी 'अलंकारा'-ऐवजी जो 'विभ्रम' शब्द वापरला आहे तो पसंत नाही. गडबडीने भूषणांच्या स्थानांचा विपर्यय होणे, भलत्याच ठिकाणी अलंकार घालणे असा अर्थ 'विभ्रम' शब्दाचा शास्त्रकारांनी दिलेला आहे. त्यामुळे विभ्रमाऐवजी 'विलास' शब्द वापरावा. या 'विलास' शब्दाची व्याख्या 'प्रिय संगमकाले तु नेत्रभ्रूवक्त्र कर्मणाम्!' म्हणजे या विलासांना प्रिय संगमकालाची मर्यादा आहे, म्हणून विलास म्हणणेही अयोग्य आहे.

प्रा. जोगांच्या विभ्रमविचारावर श्री. मंगळूरकर आणि श्री. अर्जुनवाडकर यांनी आक्षेप घेतला आहे. प्रा. जोगांच्या 'विभ्रम' या संज्ञेविषयीचा फरक त्यांना चिल्लर वाटतो. अलंकार या शब्दाचा व्यवहारात अर्थ काहीही असो, काव्यशास्त्रातला त्याचा अर्थ केवळ लक्षणानेच ठरणार! अलंकाराचे काव्यशास्त्रातील लक्षण म्हणजे काव्याच्या आत्मठिकाणी असणाऱ्या रसादी अर्थाला वाच्यार्थाच्याद्वारा अलंकार अनियमिततेने उपकारक होतो. या लक्षणाने निर्दिष्ट अशी काही वस्तूच काव्यात नसते असे सिद्ध होईपर्यंत 'अलंकार' या परिभाषेला धक्का लागण्याचे कारण नाही. शिवाय प्रा. जोगांनी विभ्रम आणि शरीर यांचे उपादान-कारण समान मानले आहे.

'मराठीचे साहित्यशास्त्र' हा डॉ. मा. गो. देशमुख यांचा ग्रंथ संतकाव्याचा साहित्यशास्त्रीय अभ्यास करणारा आहे. ज्ञानेश्वरांपासून ते रामदासांपर्यंतच्या अलंकारविषयक कल्पना यात त्यांनी स्पष्ट केल्या आहेत. संपूर्ण 'ज्ञानेश्वरी'त अलंकार ही संज्ञा एकदाच उपसंहारात आलेली आहे.

> शब्दु कैसा घडिजे। प्रमेय कैसेयां चढिजे।
> अलंकार म्हणिजे। काइ तें नेणे ॥

डॉ. देशमुखांच्या मते या ठिकाणी अलंकार या शब्दाचा अर्थ काव्याला उपांगभूत असलेले अलंकारशास्त्र किंवा साहित्यशास्त्र होय. हा शब्द शास्त्रवाचक नसेल, तर तो अलंकृत करणारी वस्तू या अर्थाचा असेल. 'उद्धवगीतेत' कवी भास्कर याने असे म्हटले आहे, की प्रतिपाद्य विषयावर अलंकारादिकांची सजावट केली म्हणजे कविता साध्य होते. अर्थात अलंकारांना कवितेत एक विशिष्ट स्थान आहे. 'कवितावधुसि अलंकारशोभा' या सूचक उद्गारावरून स्त्रीला जसे दागिने त्याप्रमाणे कवितेला शोभा आणण्याचे साधन म्हणजे अलंकार होत. म्हणजे अलंकार हा काव्याचा प्रमुख घटक

नसून काव्याची बाह्यशोभा वाढविणारी साधन-सामग्री होय. मात्र भास्कराच्या मते काव्याच्या मुळाशी रसभावाचा जिवंत ओलावा पाहिजे. संत एकनाथ महाराजांच्या 'एकनाथी भागवतात' 'अलंकार' ही संज्ञा दोनच ओव्यांत आलेली दिसते.

काव्य नाटक अलंकार करिती ।
ते कवित्वाचे साधन मानिती ।' किंवा–
हेही अलंकार पदवी ।
वर्ये जनार्दन बोलवी ।
एवं कृपा केली जनदिन देवी ।
हे ठेवाठेवी मी नेणे ।।

इथे अलंकार म्हणजे भाषेची शोभा एवढाच अर्थ होईल. संत तुकाराम महाराजांना अलंकारणे म्हणजे वाणीचे सार्थक करणे, तिला शोभा आणणे असा अर्थ मान्य दिसतो. भक्तिभावाशिवाय वाणी अलंकृत होऊ शकत नाही. केवळ एवढाच अलंकार शब्दाचा अर्थ. अलंकार ही वाणीची शोभा असली तरी वरवरची आणि बाह्य शोभा आहे. तुकारामांनी काव्याच्या बाह्य शोभेचे धर्म जे अलंकार त्यांहून भाव हा श्रेष्ठ आहे असे मानले आहे–

शब्दांचीया रत्नें करूनी अलंकार ।
तेणे विश्वंभर पूजियला ।
जेथे अलंकार शोभती सकळा ।
भावबळें फळ इच्छेचें तें ।।

बा. सी. मर्ढेकर यांनी संपूर्ण मराठी समीक्षा-विचारास नवी कलाटणी दिली, त्याप्रमाणे त्यांनी केलेला अलंकारविचारही नवी कलाटणी देणारा ठरतो. 'सौंदर्य आणि साहित्य' या ग्रंथात बा. सी. मर्ढेकर अलंकाराचा वेगळ्या मार्गाने विचार करतात. वाङ्मयनिर्मिती करणाऱ्या लेखकाचा विचार मर्ढेकर करतात. कवी आपल्या कल्पनाशक्तीबद्दल अधिक दक्ष असतो, सावध असतो. अलंकारांची निर्मिती कविमनात का होते ? तर मर्ढेकरांच्या मते कवीच्या ठिकाणी असणाऱ्या या कल्पनाशक्ती-बद्दलच्या दक्षतेतून वा सावधगिरीतून अलंकारांचा जन्म झालेला आहे असे दिसते. मग अलंकारांना वाङ्मयीन आस्वादात स्थान कोणते ? भाषेचे सर्व-सामान्य स्वरूप हे अत्यंत ढोबळ असते. ही ढोबळता घालवून तिला रेखीवपणा, विवक्षित सूक्ष्मता आणण्याच्या उद्देशाने जेव्हा कवी उपमा, उत्प्रेक्षा, इ. चा वापर करीत नसतो तेव्हा त्या अलंकारांचे तात्त्विक-दृष्ट्या प्रयोजन नसते. म्हणजे अलंकारांनी भाषेची विशिष्ट जडणघडण होत असते –

'फिकट निळीने रंगविलेला कापूस मेघांचा
वरुनि कुणी गुलजार फिरविला हात कुसुंब्यांचा'

बालकवींच्या या भाषेत विवक्षितता व रेखीवपणा आला आहे. विशिष्ट प्रकारची भाषा म्हणजे अलंकार होत. अलंकाराने शब्दांना भाषेच्या जिवंत संसारात अर्थपूर्णता येते. मर्ढेकरांच्या अलंकार-विचाराचा विशेष हा, की मर्ढेकरांनी अलंकारांचा समावेश शैलीत अंतर्भूत होणारी समाधानकारक गोष्ट म्हणून केलेला आहे. लेखक आपल्या मनातील आशय या शैलीतून प्रकट करतो. या शैलीचे मुख्य कार्य एकच असते; ते हे, की आशयाच्या किंवा अनुभवाच्या अभिव्यक्तीत इंद्रियगोचर विवक्षितता यावी. कवीने निर्माण केलेल्या 'प्रतिमा' किंवा imagery चा एकमेव उद्देश असतो, की आशयाला जिवंतपणा यावा. इंद्रियगोचर संवेदनांच्या साहाय्याने आशयाला पक्केपणा, विवक्षितपणा, कोरीव स्पष्टपणा ह्यांची जोड मिळते. या संदर्भात मर्ढेकर टी. ई. ह्यूमचे एक अवतरण देतात– "नवीन उत्प्रेक्षांच्या साहाय्यानेच भाषेला काटेकोरपणा येतो. काव्याची भाषा वेगळी असते. ती दृक्-संवेदनांची, विवक्षित मूर्त स्वरूपाची भाषा असते.

बा. सी. मर्ढेकरांच्या या मौलिक अलंकारविचाराने अलंकारांचा विचार भाषेच्या जडणघडणीच्या संदर्भात करण्याची आवश्यकता आहे. श्री. रा. श्री. काळेले 'नवे अलंकार' या पुस्तकात नवीन विचारांची मांडणी करतात. अलंकार म्हणजे कवीची भाषा, की ज्या भाषेचे वेगळेपण चमत्कृतिपूर्ण योजनेत असते. या योजनांच्या अनेक तऱ्हा, यांपैकी महत्त्वाचे आणि ठळक असे योजनाप्रकार शोधून काढून दाखविण्याचे काम आपल्याकडे प्राचीन पंडितांनी केले. या योजनाप्रकारासच श्री. काळेले यांनी 'अलंकार' असे म्हटले आहे. जोपर्यंत प्रतिभावान कवी काव्यरचना करीत राहणार, तोपर्यंत नव्या अलंकारांची उत्पत्ती सारखीच होत राहणार. अलंकार हे संस्कृत कवींच्या कृतींतून निर्माण झालेले नाहीत; तर मराठी कवींच्या कृतींतूनही निर्माण झालेले आहेत. या नव्या अलंकारांकडे लक्ष पुरविणे





हा या ग्रंथाचा हेतू आहे. अलंकार हा शब्दात नाही तर तो वाक्यात म्हणजे शब्दांच्या विशिष्ट योजनेत, जुळणीत आहे. श्री. काळेले यांच्या मते अलंकार हे शब्दत्वव्यापक नाहीत तर काव्यत्वव्यापक आहेत.

आपल्या शब्दांत इष्ट ती परिणामकारकता यावी म्हणून कवी अलंकारासारखे अमोघ साधन वापरतो आणि ह्या साधनाशिवाय हृदयाचा ठाव घेण्याचे सामर्थ्य शब्दांत येणे कितपत शक्य आहे ? शब्द जर वाचकांच्या मनापर्यंत पोहोचावयाचे असतील, तर त्यांत सौंदर्य हवे आणि हे सुंदर असणे अलंकारामुळे शक्य होते. भावनानिवेदनाच्या कामी सौंदर्यहीन शब्द दुबळे असतात. सौंदर्यामुळे म्हणजे अलंकारामुळे ते शब्द भावना पोहोचविण्यास समर्थ बनतात. Intectiveness म्हणजे संसर्गक्षमता आणि सौंदर्य / अलंकार यांत तात्त्विक भेद नाही.

श्री. काळेले अलंकार हे काव्याचे एक साधन आहे मानत नाहीत; तर ते अपरिहार्य साधन आहे असे मानतात. 'रसावाच्यविशेषैरेवाक्षेप्तव्या:' यातील 'एव' या शब्दाचा अर्थ श्री. काळेले असा करतात, की अलंकारावाचून काव्य निर्माण करणे कठीण आहे. आणि कवीला प्रत्यक्ष कृतीत तर खरोखर अलंकार हेच साधन आहे. रसनिर्मिती करणारा कवी अगोदर योग्य शब्द साधित असतो. सुंदर शब्द आणि सुंदर काव्य या गोष्टी एकच आहेत. अलंकार हा मुद्दाम साधल्याने साधत नाही; तर काव्यमय आत्माविष्कारातच अलंकारांचाही आविष्कार होतो. अलंकारामुळे शब्दाचा अर्थ बदलत नाही; तर शब्दाच्या अर्थात बदल झाल्यामुळे अलंकार होतो. शब्दात भावनिक अंश ओतल्याने (emotional content) शब्दांच्या उच्चारात वा अर्थात फरक होऊन अलंकार निर्माण होतो.

अलंकाराच्या उत्पत्तीबद्दल प्रा. कृ. पां. कुलकर्णी म्हणतात, की अलंकार हे शब्दार्थाचे विषय आहेत. अलंकार ही अंतःक्रिया आहे. श्री. काळेले तर याही पुढे जाऊन म्हणतात, अलंकार कवीचे निःश्वसित आहे. कवी नवीन अलंकार योजत असतो ते नव्या अनुभूतीच्या निवेदनास ज्या नव्या भाषेची आवश्यकता वाटते त्यासाठीच ! श्री. काळेलेही शोभादायकतेचा विचार करतात. त्यांनीही अलंकारांचा संबंध मानसिक दृष्टीने पाहिला आहे—अलंकार हे भावनात्मक तत्त्व आहे. या पुस्तकाच्या रूपाने श्री. काळेले यांनी अर्वाचीन मराठीतील नव्या अलंकाराकडे लक्ष वेधले आहे.

समग्र अलंकारविचारविषयक विवेचन लक्षात घेता असे दिसते की, अलंकार काव्यात शोभा निर्माण करतात. ते काव्याचे शोभादायक धर्म आहेत या विचाराभोवती अलंकारविचार फिरत राहिला. संस्कृत आलंकारिकांपैकी एक वर्ग असा आहे, की जो अलंकारांना सर्वांत जास्त प्राधान्य देतो. हे प्राधान्य एवढ्या मोठ्या प्रमाणात निर्माण झाले होते, की अलंकारशास्त्र अशी संज्ञा रूढ झाली. नंतर सखोल विचार केला गेला आणि हळूहळू अलंकार हे काव्याचे आत्मतत्त्व नाहीत तर रस हे काव्याचे आत्मतत्त्व आहे असा विचार प्रवाहित झाला. मराठीतील अलंकारचर्चाही या विचाराभोवती फिरू लायली. नंतर अलंकार म्हणजे काय ? ते किती मानावेत ? भेद—उपभेद मानावेत का ? अलंकारांचे वर्गीकरण कोणत्या तत्त्वावर करावे ? अलंकारांची व्याख्या, लक्षण आणि उदाहरण अशी तांत्रिक चर्चा विपुल प्रमाणात आली. पण ही बहिरंगाची चर्चा झाली. मूळ विचार मागे पडला. तो हा, की काव्यानुभवात अलंकारांचे स्थान काय ? कवी अलंकाराच्या भाषेत का बोलतो ? या प्रश्नाकडे बा. सी. मर्ढेकर वळलेले आहेत. प्रतिमाविचार हा काव्याचा वा कविमनाचा एक अंगभूत घटक आहे. अशा वेळी मर्ढेकरांनी अलंकाराचा भाषेच्या संदर्भात, पर्यायाने नंतर शैलीच्या संदर्भात केलेला विचार महत्त्वाचा ठरतो. अलंकाराचा कविप्रतिमा—काव्यास्वाद आणि काव्यकृतीशी संबंध काय आहे हे पहाणे आवश्यक ठरते.

अनुक्रमणिका

बांधिलकी : सामाजिक आणि साहित्यिक

अनिरुद्ध कुलकर्णी

दुसऱ्या महायुद्धानंतर युरोपीय साहित्यविश्वात ' ला लितरातूर एंगाजे ', ' लिटरेचर ऑफ कमिटमेंट ' ही कल्पना पुढे आली. सार्त्र हा या कल्पनेचा प्रमुख प्रवक्ता. ही कल्पना खूप नाही तरी बरीच गाजली. अनेक उदयोन्मुख साहित्यिकांवर तिचा प्रभाव पडला. या कल्पनेचे आकर्षण वाटण्याचे प्रमुख कारण हे होते, की दुसऱ्या महायुद्धात कम्युनिस्ट रशिया विजेता ठरला आणि जगातील एक प्रमुख राजकीय शक्ती म्हणून तो मान्यता पावला गेला.

विजेत्या रशियाशी जवळीक साधायला ही कल्पना उपयोगी पडू शकत होती. पाब्लो नेरुदा, बेर्थेल्ट ब्रेख्त यांसारख्या अनेक प्रतिभावान साहित्यिकांच्या लक्षात ही गोष्ट तेव्हाच आली, आणि ही कल्पना उचलली गेली.

बांधिलकीचे साहित्य ही प्रत्यक्ष घटना मात्र नवीन नव्हती. साहित्यिकांनी साहित्यबाह्य अशी बांधिलकी स्वीकारली पाहिजे म्हणजे काही तरी निश्चित सामाजिक किंवा राजकीय भूमिका स्वीकारली पाहिजे, असे साहित्यिकांना पहिल्या महायुद्धानंतरच वाटू लागले होते. एलियट कॅथलिक ख्रिश्चॅनिटीला आणि राजसत्तेला चिकटला. पिरॉंदेल्लो, एझरा पाउंड फॅसिस्ट झाले. आंद्रे गीद व ऑडेनसारखे कम्युनिस्ट झाले. युंग, हायडेग्गरसारखे विचारवंत नात्सी जर्मनीला पाठिंबा देणारे झाले. साहित्यिक, विचारवंत वेगवेगळ्या छावण्यांत विभागले गेले होते. पराकोटीच्या ताणलेल्या वातावरणात हे यथायोग्य नाही, असे तर वाटले नाहीच; परंतु आपण काही तरी फार मोठे करतो आहोत, हीच साहित्यिकांची भावना राहिली. दुसऱ्या महायुद्धाच्या अखेरीपर्यंत ही भावना टिकून होती आणि त्यानंतरही डीस्टॅलिनायझेशन होईपर्यंत तिच्यात धुगधुगी होती. सार्त्रच्या बांधिलकीच्या साहित्याच्या कल्पनेला पार्श्वभूमी होती ती ही.

स्टॅलिनच्या मृत्यूनंतर काही काळातच त्याच्या आणि कम्युनिझमच्याच दबदब्याला सुरुंग लागले. क्रुश्चेव्हने स्टॅलिनचे पुतळे आणि माहात्म्य खाली खेचायला सुरुवात केली. कम्युनिस्ट ऐक्यातून माओच्या नेतृत्वाखालील लाल चीन बाहेर पडला. स्टॅलिनच्या राजवटीतील भयानक क्रौर्याची आणि अमानुष दडपशाहीची प्रकरणे हळूहळू जगाला माहिती होऊ लागली. बोरिस पास्तरनाक, आलेक्झांद्र सोल्झेनित्सिन यांच्यासारखे साहित्यिक, साहित्याच्या रंगभूमीवरील नवीन नायक ठरू लागले. एकोणीसशे साठ-बासष्टनंतर तर कम्युनिझमची आंधळी भक्ती पार संपुष्टात आली. नात्सींप्रमाणेच कम्युनिझमच्या आकर्षक मुखवटयामागे हिडीस गुलामगिरी दडलेली आहे, हे मान्य केले जाऊ लागले. कम्युनिझमच्या आकर्षणाबरोबरच ' बांधिलकीच्या साहित्याचे ' आकर्षणदेखील संपुष्टात आले. चेसवाफ मिवाशसारख्या लेखकांनी तर ' दि कॅप्टिव माईंड ' सारखे पुस्तक लिहून ' बांधिलकीच्या साहित्या 'ची दारुण लक्तरे यूरोपच्या वेशीवर टांगली.

कलावादाविरुद्ध प्रतिक्रिया म्हणून बांधिलकीच्या साहित्यसंकल्पनेचा हळूहळू उदय होत गेला. बोदलेर नवकाव्याचा जनक, इब्सेन आधुनिक नाटकाचा संस्थापक, तर फ्लोबेर आधुनिक कादंबरीचा आद्य प्रवर्तक. परंतु या तिघांतही, कलावादाला निश्चित असे स्थान होतेच. कलावादाचे अपुरेपण बोदलेरने मूलगामी नव्या धार्मिकतेने, इब्सेनने आधुनिक समस्या रेखाटून, तर फ्लोबेरने जिवंत वास्तववाद निर्माण करून भरून काढले. परंतु राजकीय पक्षांशी ' संगनमत ' कोणीच केले नाही. किंवा सामाजिक चळवळीतही भाग घेतला नाही. आणि तरीही विसाव्या शतकात यांपैकी कोणाचेच महत्त्व कमी झालेले दिसत नाही. खरे म्हणजे आधुनिक साहित्याचा मुख्य प्रवाह याच तीन साहित्यिकांमधून

अनुक्रमणिका





निर्माण झालेला आहे, आणि ह्याच केंद्रवर्ती प्रवाह आहे. सामाजिक किंवा राजकीय ध्येयाला जोपासणारे साहित्य निर्माण करणे आणि त्याच वेळी विशुद्ध कलावादाला आणि सौंदर्यवादाला विरोध करणे हे वळण शॉ, गॉर्कीपासून पडलेले दिसते. आज मागे वळून जेव्हा आपण या प्रवाहाकडे पाहतो, तेव्हा आपल्या लक्षात येते, की ज्या बांधिलकी मानणाऱ्या साहित्यिकांनी स्वतःतील 'साहित्यिक' शाबूत ठेवला त्यांच्याच साहित्यकृती आजही टवटवीत व अर्थपूर्ण वाटत आहेत. आज आपल्याला समजू शकते, की खरे आव्हान कलावाद जपणे हे नाही, की सामाजिक किंवा राजकीय बांधिलकी जपणे हे नाही. आधुनिक साहित्यासमोरील खरे आव्हान साहित्यिक बांधिलकी जपणे हेच आहे. एकोणिसाव्या शतकात हे सौंदर्यवादाने आणि कलावादाने दुरापास्त करून टाकले होते, तर विसाव्या शतकात ते 'समाज'वादाने किंवा 'राजकारण'-वादाने अवघड करून सोडले आहे.

साहित्यिक हा मूलतः साहित्यिक असतो. तो पूर्णतया कलावंत नसतो, समाजसुधारक नसतो किंवा राजकारणीही नसतो. जेव्हा मूळच्या साहित्यिक बांधिलकीवर इतर कोणती बांधिलकी बांडगुळाप्रमाणे वाढते, तेव्हा त्या साहित्यिकाला मर्यादा पडतात. तो विशिष्ट लोकांचा होतो. त्याची विश्वात्मकता, त्याचे आवाहन खंडित होते. मुख्य म्हणजे त्याच्या साहित्यकृती स्वतःच गुदमरून जातात. दांते आणि मिल्टनची महाकाव्ये याची उदाहरणे आहेत. ती कितीही 'ख्रिश्चन' असोत; ती सर्वांना आपलीशी करू शकत नाहीत; एवढेच काय, पण सर्व ख्रिश्चनांनाही आपली वाटत नाहीत. उलट वर्ड्स्वर्थची कविता सर्वांची होते. मोलिएरचे सानारेल महाराष्ट्रात अवतरले किंवा जपानमध्ये अवतरले तरी ते निर्भेळपणे तेथील रसिकांचे होऊन जाते. संशयकल्लोळ हे आनंदकल्लोळ होते. इब्सेनची नोरा चीनमधील स्त्रियांनाही जिंकून घेऊ शकते आणि प्रेरणादायी होते.

साहित्यिक बांधिलकी ही खास चीज आहे. ती स्वीकारण्यात साहित्यिक प्रथम 'मूलभूत मानवाशी' बांधील असतो. आणि नंतर साहित्यिक या नात्याने स्वतःशी बांधील असतो. स्वतःशी बांधिलकी याचा अर्थ त्याला स्वतःला जे जाणवते, सांगावेसे वाटते तेच सांगणे. आणि स्वतःला ज्या पद्धतीने ते सांगावेसे वाटते त्या पद्धतीने सांगणे. काय सांगावे, कसे सांगावे, कोणते अनुभव कसे मांडावेत, व्यक्तिचित्रण कसे करावे याबाबत त्याला पूर्ण स्वातंत्र्य असले तरच त्याच्या साहित्यनिर्मितीला अर्थ राहतो. त्याला जे साहित्यिक मोठे आणि त्याचे वाटतात, त्याला जी वाङ्मयपरंपरा त्याची वाटते त्यांच्यापासून तो आधार मिळवितो व स्वतःच्या प्रतिभेचे निखारे फुलवत राहतो. ग्योएथेसारखा थोर साहित्यिकदेखील शेक्सपिअर आणि मोलिएर यांच्या नाटकांकडे वारंवार परतत असे. साहित्यिक बांधिलकीची ही दोन्ही अंगे कुठल्याही क्रमांकाने होईना, पण साहित्यिक सांभाळीत असतो. निबंध, प्रवासवर्णने, चरित्रे लिहिणारा लेखक इतर वेगळ्या निष्ठा बाळगू शकतो; परंतु कथा, कविता, कादंबऱ्या, नाटके लिहिणारा साहित्यिक या त्याच्या मूलभूत निष्ठेपासून दूर जाऊ शकत नाही.

मौज म्हणजे ज्या समाजवादी किंवा साम्यवादी लेखकांना सामाजिक किंवा राजकीय बांधिलकीचे एवढे अप्रूप वाटते, त्यांनी हे आवर्जून आठविले पाहिजे, की खुद्द मार्क्स आणि एंगेल्स यांनी या साहित्यिक बांधिलकीचे स्वतंत्र स्वरूप ओळखले होते. यूजेन स्यू या समकालीन समाजवादी लेखकाचा उपहास मार्क्सने त्याला "the most wretched offal of socialist Literature" म्हणून (The Holy Family 1845 cit. MEL म्हणजे मार्क्स अॅण्ड एंगेल्स ऑन लिटरेचर अॅण्ड आर्ट 119) केला आहे आणि डिकिन्स, थॅकरी, ब्रॉन्टी, गास्केल यांच्या कादंबऱ्यांची स्तुती केली आहे. सर्व धंदेवाईक राजकारणी, प्रचारक आणि नीतिवाद्यांनी मिळून सांगितली नसतील एवढी राजकीय आणि सामाजिक सत्ये या साहित्यिकांच्या कादंबऱ्यांतील जिवंत आणि बोलक्या पानांतून जगापुढे आली आहेत असे मार्क्स (The English Middleclass 184 cit. MEL 105) मोठ्या कौतुकाने म्हणतो. मार्क्सला तथाकथित समाजवादी लेखकांचे लेखन आवडत आणि मानवत नसे. त्याचे मन रमे आणि पुलकित होऊन उठे ते शेक्सपिअर, ग्योएथे आणि बाल्झाक यांच्या साहित्यकृती वाचीत असताना.

अनुक्रमणिका

एंगेल्सला तर असे वाटे, की कमअस्सल लेखकू मंडळी स्वतःचे बौद्धिक दारिद्र्य झाकण्यासाठी राजकीय संदर्भांचा वापर करतात; कारण हे संदर्भ, उल्लेख लोकांचे लक्ष वेधून घेऊ शकतात. आपल्या भोवतालची समकालीन नाटके, कादंबऱ्या, कविता, परीक्षणे असल्या राजकीय 'वृत्तीने' (tendency) डागाळून जावीत हे एंगेल्सला बिलकूल पसंत नव्हते. (Engels Octo. 1851 cit. MEL 119) एका 'बांधिलकी' मानणाऱ्या सामान्य लेखकाबाबत एंगेल्स म्हणतो, a worthless fellow who due to lack of talent has gone to extremes with tendentious junk to show his convictions but it is really in order to gain an audience (Engels, Aug. 1881 MEL 119).

या ठिकाणी रेमंड विल्यम्ससारखे व्यासंगी परंतु चलाख समीक्षक असे म्हणू शकतील (Marxism and Literature, १९७७, पृष्ठ २०९), की मार्क्स आणि एंगेल्सला या ठिकाणी लेखकाची बांधिलकी जास्त गंभीर असावयास हवी असे सुचवायचे आहे. परंतु मार्क्स आणि एंगेल्सचा रोख पाहिला तर असा अन्वयार्थ लागेल असे दिसत नाही. दिसते ते हे, की त्या दोघांनाही साहित्याची स्वतंत्र अशी बांधिलकी असते अशा आशयांची धारणा मान्य असावी. आणि हीच धारणा लेखकांविषयी बोलताना लेनिनने 'to create freely according to his ideals, independent of anything' (Collected works 1960 iv. 2. 114) या शब्दांत व्यक्त केली आहे. परंतु लेनिनपर्यंत झिरपलेली ही रास्त आणि यथार्थ धारणा कम्युनिस्ट जगतात पुढे नष्ट झाली. आणि स्टॅलिनच्या कारकीर्दीत तर तिच्याऐवजी बांधिलकीच्या विकृत कल्पनांनीच थैमान घातले.

मध्ययुगीन सरंजामशाहीच्या काळात राजदरबारी जसे 'आश्रित' साहित्यिक असत, त्याचप्रमाणे बांधिलकीच्या तत्त्वज्ञानाखाली आधुनिक साहित्यिक वेगवेगळ्या राजकीय पक्षांच्या 'आश्रयाने' किंवा सरकारी 'आश्रयाने' बांधले जातात ही वस्तुस्थिती लवकरच पुढे आली. 'पार्टी लाइन' उचलून धरणे आणि निर्जीव, निस्तेज कथा-कादंबऱ्या खरडणे एवढेच काम मग उरते. त्यातून शक्ती उरलीच, तर सत्ताधाऱ्यांची चरित्रे लिहून देणे, भाषणे तयार करून देणे, 'शत्रू'चे दोष, चुका यांच्यावर लिखाण करणे अशा प्रकारची कामे साहित्यिकांच्या अंगावर येऊन पडतात. क्रांती, नवी संस्कृती, उज्ज्वल भविष्यकाल, लढा, यांसारखे शब्द जेवढ्या जास्त प्रमाणावर वापरता येतील तेवढे वापरून घेणे एवढेच बौद्धिक काम उरते. आणि लेखकातला 'खरा लेखक' हळू हळू मृत्यू पावत जातो. "आपल्या या युगात अनेक पक्ष क्रांतिकारी शक्ती म्हणून स्वतःची जाहिरात करीत आहेत. अशा वेळी 'बांधिलकी' या पक्षांपैकी एखाद्या पक्षाला जाऊन मिळण्यात नसते तर परिस्थितीची निश्चिती करण्याकरिता मूळ संकल्पना स्पष्ट करणे आणि त्याच वेळी वेगवेगळ्या क्रांतिकारी पक्षांवर आपला प्रभाव पाडण्याचा प्रयत्न करण्यात असते." (इग्झिस्टेन्शिआलिझम अँड ह्यूमॅनिझम, पृ. ५९, आ. १९६६) ही सार्त्रची मिळमिळीत पण सावध भूमिकाच त्यातल्या त्यात रास्त आहे. परंतु येथेही लेखकाचा तोल केव्हा सुटेल आणि तो केव्हा पक्षाच्या किंवा सरकारच्या आहारी जाईल याचा भरवसा नाही. ही सारी तारेवरची कसरत आहे.

राजकीय बांधिलकी साहित्यिकांनी स्वीकारण्यातील अनेक धोके आज स्पष्ट झालेले आहेत. यूरोप काय, रशिया काय आणि भारत काय ; याबाबत फारशी तफावत नाही. रशियातील राज्यकर्ते मार्क्स-लेनिनचे मोठेपण मोडून खात आहेत, तर भारतातील राज्यकर्ते गांधी-नेहरूंचे मोठेपण मोडून खात आहेत. सत्ता आणि पैसा हीच खरी दैवते मानणाऱ्या या राजकीय शक्तींवर एखादा शिवराम कारंत किंवा कुसुमाग्रज यांच्यासारखा साहित्यिक काही 'प्रभाव' टाकू शकेल ही शक्यता फारच दूरदूरची आहे.

मराठी वाङ्मयाच्या संदर्भात पाहिले, तर असे म्हणता येईल, की मराठी साहित्यिकांनी आजवर राजकीय बांधिलकी नेहमीच जोपासली आहे. ज्यांना विशुद्ध साहित्यिक म्हणता येईल अशाच साहित्यिकांची मराठीत कमतरता आहे. साहित्यिकांपैकी काँग्रेसचे कोण, समाजवादी पक्षाचे कोण, पूर्वीचे हिंदुमहासभावादी कोण किंवा आजचे संघ-भाजप गटाचे कोण, मार्क्सवादी कोण किंवा आंबेडकरवादी

कोण, हे सांगणे कठीण नसते. आपल्या येथील गेल्या साठ-सत्तर वर्षांतील राजकारणच असे राहिले आहे, की साहित्यिकांनी त्यात जसा जमेल त्याप्रमाणे भाग घेतला आहे आणि त्याचे फायदेतोटेही स्वीकारले आहेत. आपल्याकडे विशुद्ध कलावादी साहित्यिकांच्याही राजकीय बांधिलक्या स्पष्ट असतात. किंबहुना राजकीय आशीर्वादासाठी, मेहेरबानीसाठी मराठी लेखक धडपडत असतो हेच खरे आपले दुखणे आहे. स्वतःला जाणीवपूर्वक राजकीय बांधिलकीपासून दूर ठेवून ज्यांनी विशुद्ध साहित्यसेवेला जीवन समर्पित केले आहे असे साहित्यिक आपल्याकडे कमी. अर्वाचीन यूरोपात, अराजकीय, विशुद्ध साहित्याची आणि साहित्यिकांची जी फार मोठी आणि भक्कम परंपरा दिसून येते तशी आपल्याकडे दिसून येत नाही हेच खरे आपले दौर्बल्य आहे.

साहित्यिकांच्या गळी बांधिलकीच्या नावाखाली राजकीय भूमिका बांधण्याचा यूरोपातील किंवा रशियातील हेतू फसला आहे हे लक्ष्यात आल्यावर आणि त्या भूमिकेची ओढ तर संपली नसल्याने मराठी साहित्यात राजकीय बांधिलकीची दुसरी मिळमिळीत आवृत्ती– 'सामाजिक बांधिलकी' – यशस्वी करण्याची धडपड काहींना करावीशी वाटू लागली आहे. परंतु हा प्रयत्नही स्वीकारार्ह आणि विश्वासार्ह नाही हे समजून घेतले पाहिजे.

समाजात लेखक राहतो. त्याला अन्न, वस्त्र, निवारा, समाजामुळे मिळतात. त्याच्या बदल्यात त्याला काम करावे लागते. म्हणजे 'सामाजिक बांधिलकी' त्याला मानावीच लागते. त्यातून त्याची सुटका नाही. आणि समाजात राहणाऱ्या बहुतेकांची नाही. सामाजिक बांधिलकीच्या जरा वरच्या स्तरावरही हेच घडते. हा सामाजिक बांधिलकीचा 'नागरिक' स्तर असतो. परंतु साहित्यिकाला, लेखकाला ही बांधिलकी आणि साहित्यिक बांधिलकी यांच्यांतील फरक ओळखता यावा लागतो. हा फरक ओळखणे आणि त्यांच्यांतील तफावत नीट समजावून घेणे हे साहित्यप्रेमी वाचकांनाही करावे लागते. हे करणे म्हणजे सामाजिक बांधिलकी उधळून लावणे असा अर्थ बिलकूल होत नाही.

उदाहरण घेऊ. शिवाजी आणि रामदास ही महाराष्ट्राची दैवते आहेत. यांच्याविषयी चांगले बोलणे, लिहिणे ही 'सामाजिक बांधिलकी' मानण्याची लक्षणे आहेत. यांच्यावर कादंबऱ्या, नाटके लिहिली जातात. आणि ती समाजाला कमीअधिक प्रमाणात आवडतात व मानवतात. परंतु ज्यावेळी एखादा कादंबरीकार औरंगजेबावर कादंबरी लिहितो, त्यावेळी त्याने 'सामाजिक बांधिलकी' उधळून लावली असे नसते. उलट तो शहेनशहा औरंगजेबामधील 'माणूस' मांडण्याची धडपड करून त्याच्या 'साहित्यिक बांधिलकी'ला आविष्कृत करीत असतो. त्याच्या प्रयत्नातील गांभीर्यावरून ही धडपड आहे हे आपण ओळखू शकतो. हाच प्रकार 'कोसला'-चाही आहे. सांगवीकरचे चित्रण करून तरुणांना बिघडवावे आणि सामाजिक बांधिलकीला काळे फासावे, हा या कादंबरीचा हेतू नाही; तर प्रांजळपणे साहित्यिक बांधिलकी जपावी, एका तरुण 'मनाचा वेध' घ्यावा हा प्रयत्न येथे आहे. प्रतिष्ठित आणि रीतसर पद्धतीने सामाजिक बांधिलकी जपणाऱ्यांना हे प्रयत्न मानवणारही नाहीत; परंतु ज्यांची साहित्यिक जाण पुरेशी विकसित झालेली आहे त्यांना या दोन्ही प्रयत्नांना निर्मळ मनाने सामोरे जाता येईल, त्यांचा आस्वाद घेता येईल.

सामाजिक आणि साहित्यिक बांधिलक्यांतील तफावत ओळखली पाहिजे हेच खरे. सामाजिक बांधिलकी नियंत्रित करणारी असते आणि नियमन करणारी असते. ती सर्वसाधारण नागरिकांना लागू असते आणि यात लेखक, कलावंत, शास्त्रज्ञ हेही येतात. सामाजिक बांधिलकी कायदा आणि सुव्यवस्था यांच्याशी निगडित असते आणि तिला भूतकाळाचे मोठे पाठबळ असते. परंतु साहित्यिक बांधिलकी सर्जनशील असते. नवनिर्मितिप्रधान असते. उन्नत आणि गंभीर पातळीवर ती 'मिशन' च असते; नुसती जबाबदारी नसते. तिचे तोंड भविष्यकाळाकडे असते. काही वेळा तर तिला समाजाच्या संघर्षात उभे राहवे लागते आणि लौकिक अर्थाने पराभूत झाल्यास 'उत्पत्स्यतेऽपि मम कोऽपि समानधर्मा' या आशेवर स्वतःची समजूतही काढावी लागते.

साहित्यिक बांधिलकी नुसत्या कलात्मक बांधिलकीपेक्षा वेगळी असते हे देखील ओळखले पाहिजे. संगीताचा 'कान' असणे वेगळे आणि साहित्याची

'जाण' असणे वेगळे. या दोहोंच्या दिशाही भिन्न. सब घोडे बारा टक्के या न्यायाने साहित्यिकाला कलावंत, कलावंत म्हणत सुटणे आणि त्याचे 'कार्यक्रम' घडविणे, बैठकी भरविण्याचे प्रयत्न करणे हे या दोन बांधिलक्यांतील गंभीर फरक न ओळखल्यासारखेच आहे. 'बैठका', 'कार्यक्रम' 'प्रयोग' यांतून काय हाताशी लागते ते आपण पाहतोच आहोत. यातूनच पुढे एखादा शरदबाबू किंवा काफ्का हाताशी लागेल अशी शक्यता सुतराम् नाही.

राजकीय बांधिलकी स्वीकारणे, मानणे हे बांधिलकीच्या विचाराचे जहाल स्वरूप, तर सामाजिक बांधिलकी मानणे हे बांधिलकीच्या साहित्यविचाराचे मवाळ स्वरूप. साहित्यिक ज्या समाजात राहतो त्या समाजाशी त्याने बांधिलकी मानली पाहिजे आणि ठेवली पाहिजे ही एक नैतिक भूमिका आहे आणि प्रायः तिच्यात गैर असे काही नाही. आधुनिक समाजातील कोणीही व्यक्ती 'नागरिक' या नात्याने व 'चांगला नागरिक' या नात्याने किमान सामाजिक बांधिलकी मानणारी असावी लागते आणि असली पाहिजे, हा आग्रह समजण्यासारखा आहे. अडचण ही आहे, की सामाजिक बांधिलकीच्या कल्पनेचा आशय खूपच व्यापक आहे आणि या कल्पनेचे साहित्यविचाराशी, साहित्यनिर्मितीशी नाते नक्की कोणत्या स्वरूपाचे आहे हे मात्र सुस्पष्ट आणि निश्चित नाही.

सामाजिक समस्यांना तोंड फोडणे, वर्तमानपत्रांतून त्यांच्यावर लेख लिहिणे, या समस्या दूर करण्यासाठी चळवळी उभारणे, मंडळे आणि संस्था स्थापन करणे, त्यासाठी कोर्ट-कचेऱ्या करणे, सरकारशी वेळप्रसंगी झगडणे अशा एक ना दोन अनेक गोष्टी सामाजिक बांधिलकीची भूमिका स्वीकारणाऱ्यांवर येऊन पडतात. सामाजिक बांधिलकीची भूमिका मुळात सामाजिक कार्यकर्त्यांची भूमिका आहे, समाजसुधारकांची भूमिका आहे. विठ्ठल रामजी शिंदे, धोंडो केशव कर्वे, कर्मवीर भाऊराव पाटील, बाबा आमटे, ही आपल्या समाजातील, सामाजिक बांधिलकीची काही आदर्श उदाहरणे. अशा प्रकारच्या बांधिलकीला आणि आदर्शांना समाजाचा जरी विरोध झाला, तरी साहित्यिकांचा विरोध होईल ही शक्यता फार कमी. अगदी विशुद्ध कलावाद किंवा सौंदर्यवाद मानणारे टीकाकार किंवा साहित्यिकही असा विरोध करतील अशी शक्यता नाही. किंबहुना कुठल्याही 'विशुद्ध' गोष्टीचा आग्रह धरणारी व्यक्ती दुसऱ्या कुठल्याही क्षेत्रात जर 'विशुद्ध'तेचा आग्रह धरला गेला तर तो निदान नीट समजावून घेईल. मुद्दा हा आहे, की अशा प्रकारच्या सामाजिक बांधिलकीबाबत साहित्याने निश्चित काय करावयाचे ?

साहित्यातून सामाजिक बांधिलकी जपणे म्हणजे सामाजिक समस्यांची मांडणी, कादंबऱ्या वा नाटकांतून करणे, सामाजिक चळवळींना उत्तेजन मिळेल असे लेख, कथा, ललित लेख लिहिणे, आपणाभोवतीच्या समाजाविषयी सहानुभूतीने लिहिणे, स्वतःच्या वैयक्तिक सुखदुःखांपेक्षा समाजाची सुखदुःखे जास्त महत्त्वाची मानून त्यांविषयी लिहिणे, समाजाला जे आवडते त्याचा गौरव करणे, समाजातील इतर सामान्य माणसांप्रमाणेच आपण सामान्य माणूसच आहोत ही भावना जोपासून त्याप्रमाणे लिहिणे, समाजाला जे जे बोचेल, चावरे वाटेल ते ते लिहावयाचे टाळणे, गरीब, पददलित यांची बाजू घ्यावयाची आणि श्रीमंत, मध्यमवर्गीय, यांच्यावर सतत टीका करावयाची; व्यापारी, राज्यकर्ते, सरकारी अधिकारी यांची काळीकुट्ट चित्रणे करावयाची; प्रचलित सामाजिक नीती, चालीरीती या उचलून धरावयाच्या अशा अनेक गोष्टी साहित्यातून करणे होय अशी भूमिका मांडता येईल. या अनेक कलमी भूमिकेतील कलमे आपण जर पडताळून पाहत गेलो तर यांतील कोणती ना कोणती तरी कलमे प्रत्येक मोठ्या व महत्त्वाच्या मराठी साहित्यिकाने पाळली आहेत असे आपणास दिसून येईल. अगदी कलावादी फडके किंवा सौंदर्यवादी मर्ढेकरदेखील याला अपवाद ठरणार नाहीत.

'सामाजिक बांधिलकी' मानणाऱ्या लेखकांची आदर्श उदाहरणे म्हणून आपण साने गुरुजी, खांडेकर, सावरकर, चिं. वि. जोशी, श्री. म. माटे अशांसारख्यांची नावे घेऊ शकतो. गंमतीची गोष्ट ही आहे, की टीकाकारांच्या वर्तुळात या लेखकांची जरी उपेक्षा झाल्यासारखे वाटत असले, तरी वाचता येणाऱ्या मराठी जनतेने त्यांची उपेक्षा तर केलेली

नाहीच; उलट त्यांना शिरोधार्य मानून, त्यांच्यावर मनापासून प्रेम देखील केले आहे. अगदी विशुद्ध कलावादी किंवा सौंदर्यवादी टीकाकारही या साहित्यिकांच्या साहित्याचे काहीही वाकडे करू शकलेले नाहीत.

राजकीय किंवा सामाजिक बांधिलकीचा प्रपंच मांडून फार काही साधले जात नाही. साहित्यिक बांधिलकीचे स्वतंत्र असे अस्तित्व असते ही मुद्द्याची गोष्टच त्यात डावलली जाते. रेनेसांस-काळापासून हळूहळू प्रगती करीत साहित्यिकांनी यूरोपात जी गोष्ट प्रस्थापित केली आहे आणि आधुनिक काळात जी आपण भारतातही प्रस्थापित करू पाहत आहोत ती बाजूला पडते. आणि हे तर होता कामा नये. चर्च-देवळांतून किंवा राजवाड्यांतून सोडविलेले साहित्य आपल्याला राजकीय पक्षांच्या कचेरीत किंवा सरकारी कार्यालयात नेऊन का बांधावयाचे आहे ? असेच होणार असेल, तर अनेक अर्वाचीन साहित्यिकांनी दिलेला आजवरचा झगडा व्यर्थच गेला, असे म्हणावे लागेल.

अस्सल साहित्यिकांना राजकीय, धार्मिक किंवा सामाजिक बांधिलकींबद्दल नेहमी परकेपणा किंवा द्वेषच वाटतो असे नव्हे. त्यांना त्यांचा अपुरेपणा उमजलेला असतो. त्यांची दृष्टी राजकीय किंवा धार्मिक संकल्पना आणि बांधिलकी दूर सारण्याकडे नसते तर त्या ओलांडून त्यांच्या पलीकडे असलेला माणसातील अंश हस्तगत करण्याकडे असते. हे काम वाटते तसे सोपे नसते, ते अवघड असते. त्यासाठी त्याला त्याची अनुभवसंपन्नता, प्रतिभा, विचारशक्ती, निरीक्षणशक्ती, व्यासंग हे पणास लावावे लागत असतात. तो कट्टर मुस्लिम आहे किंवा कम्युनिस्ट आहे याचा त्याला उपयोग नसतो.

व्हर्जिनिया वूल्फने 'मिसेस डॅलोवे'च्या अंतर्मनाचे जे दर्शन घडविले आहे ते पाणबुड्याने समुद्र-तळाशी जाऊन पाहावा तसे आहे. ब्योलने 'ट्रेन वॉज ऑन टाईम'मध्ये जे दोन प्रेमिकांचे (?) आयुष्याच्या अखेरच्या टप्प्यावरील संबंधांचे चित्रण केले आहे ते थक्क करणारे आहे. कुठल्याच साचेबंद बांधिलकीच्या स्वीकाराशी त्याचा संबंध नाही. मर्म हे आहे, की धार्मिक वा राजकारणी व्यक्तींचे आकलन करण्याचे कामही साहित्यिकच करून दाखवितात. थोर साहित्यिकांविषयी आपल्याला जो विश्वास वाटतो, तो साहित्यिकाला माणसाचे जे त्याला आकलन असते त्यामुळे वाटतो.

धर्म, राजकारण, सामाजिक संघटना विधायक कार्य करू शकतात; परंतु त्या माणसामाणसांत अखेरीस दुरावाच उत्पन्न करतात. साहित्यिक हा दुरावा नष्ट करू पाहतो. माणसामाणसांतल्या अदृश्य भिंती पाडून टाकू पाहातो. अर्वाचीन काळातील थोर साहित्यिक यात यशस्वी झालेले आहेत. माणसातील माणसावर त्यांचे लक्ष आणि त्यांची निष्ठा असल्याने ते माणसे जोडू शकले आहेत; देशोदेशींची माणसे जोडू शकले आहेत.

शेक्सपिअरचे 'मर्चंट ऑफ व्हेनिस' हे नाटक पाहा. त्याचे तत्कालीन समाजाचे भान या नाटकात दिसून येते. परंतु असे म्हणता येत नाही, की हे नाटक म्हणजे 'लिटरेचर ऑफ कमिटमेंट' आहे. शेक्सपिअरने ज्यू-विरोधी किंवा ज्यूंच्या बाजूने अशी कोणचीच निश्चित भूमिका स्वीकारलेली नाही. शायलॉक दुष्ट आहे आणि कंजूष आहे. शेक्सपिअरने ते गडद रंगात रंगविले आहे; कसूर केलेली नाही. परंतु शेक्सपिअर आपल्याला आठवण करून देतो ते 'शायलॉक' देखील 'माणूस' आहे याची.

I am a Jew ! Hath not Jew eyes ? hath not a Jew hands, organs, dimensions, senses, affactions, passions ? fed with the same food, hurt with the same weapons, subject to the same diseases, healed by the same means, warmed and cooled by the Same winter and summer as a Christian is ?

हे शेक्सपिअरचे शब्द शेकडो वर्षे सच्च्या साहित्यिकांच्या आणि साहित्यावर श्रद्धा असणाऱ्या रसिकांच्या कानांत घुमत आहेत आणि याच शब्दांत साहित्यिक बांधिलकीचा एक अतिशय अविस्मरणीय आविष्कार होऊन गेलेला आहे. शेक्सपिअरने कोणाचीच बाजू घेतलेली नाही. ख्रिश्चन किंवा ज्यू कोणाचीच नाही. शेक्सपिअर कोणच्याच समाजाशी 'बांधील' नाही. शेक्सपिअर बांधील आहे

अनुक्रमणिका

माणसाशी. माणसातल्या माणसाशी. आणि नेमकी हीच मूलभूत बांधिलकी जतन करण्याची धडपड अनेक थोर अर्वाचीन साहित्यिक करीत आलेले आहेत.

फ्लोबेरची 'सेंटिमेंटल एज्युकेशन' ही कादंबरी अशीच चिरस्मरणीय आहे. या कादंबरीचा नायक फ्रेदेरिक मॉरो हा तरुण फ्लोबेरचेच प्रतिबिंब मानले जाते. मॉरो हा माणूस आहे आणि अखेरपर्यंत माणूसच राहतो. त्याचे मित्र नेपोलिअनवादी किंवा समाजवादी असतात. त्यांचे अटीतटीचे वाद होतात. त्यांची आयुष्ये पुढे अटीतटीनेच भरकटत जातात. परंतु 'मॉरो'मधील माणूस राजकीय 'बांधिलकी'त किंवा 'सामाजिक बांधिलकीत' विरघळू शकत नाही.

माणसाचे माणूस म्हणून असलेले मूलभूत प्रश्न बाह्य बांधिलकी स्वीकारून सुटत नाहीत ह्या आकलनाचे प्रतीक म्हणून मॉरो आपल्यापुढे जिवंत उभा राहतो. व्यावसायिक यश देखील त्याला दिलासा देऊ शकत नाही. त्याच्या आयुष्याला खरी अर्थपूर्णता लाभते ती वयस्क मादाम आर्नो जेव्हा स्वतःच्या सुंदर केसांची एक बट कापून त्याला देते तेव्हा. मादाम आर्नोचेही आपल्यावर प्रेम आहे हीच गोष्ट त्याला पुरेशी ठरते.

फ्लोबेरचा वास्तववाद कमालीचा तरल आणि जिवंत आहे. या कादंबरीची कलात्मकता वादातीत आहे. परंतु ही साहित्यकृती अजरामर ठरली आहे ती फ्लोबेरने साहित्यिकाची मानवाशी असलेली त्याची मूलभूत बांधिलकी यशस्वीरीत्या साकार केली आहे म्हणून. मॉरो निखळ माणूस तर राहतोच, पण त्याने जिंकलेले प्रेमही निखळ मानवी राहते. दोस्तोवस्कीच्या रास्कोलनिकोव्हप्रमाणे मॉरो गूढ ख्रिश्चन प्रेमात वितळून जात नाही. त्यामुळे तो रास्कोलनिकोव्हपेक्षाही सर्वांना आपलासा व जवळचा वाटत राहतो.

फ्लोबेरची सेंटिमेण्टल एज्यूकेशन, किंवा मादाम बोवारी असो, ग्योएथेचे 'फाऊस्ट' असो की ब्योलची 'दि ट्रेन वॉज ऑन टाइम' असो; मूलभूत माणसाविषयीची बांधिलकी या साऱ्या साहित्यकृतींतून शाबूत राहिलेली आहे. जिवंत व धगधगीत राहिलेली आहे. जगणाऱ्या माणसाची सुखदुःखे, आशाआकांक्षा, यशापयशे, नातीगोती हीच साहित्याचा कायमचा विषय आणि मूलभूत माणसावरील निष्ठा हीच साहित्याची खरी बांधिलकी.

'मूलभूत मानव' ही अमूर्त संकल्पना नाही, तर अस्तित्वात असलेली वस्तुस्थिती आहे. स्वतःचे नातेवाईक, स्नेहीसोबती, मित्रमैत्रिणी यांच्यात ती जगते, वाढते आणि मरते. निसर्गाची, भोवतालच्या वातावरणाची आणि स्वतःचीच तिला सोबत असते. तिचे शरीर तिचे व्यक्त रूप असते आणि तिची साथ करते. मूलभूत मानव म्हणजे अस्तित्वात असलेली व्यक्ती. धर्म, राजकारण, राष्ट्र, जात, वंश यांसारख्या गोष्टी अखेरीस बाहेरच्या असतात. स्वतःच्या व्यवसायालाही ही व्यक्ती पुरून उरते. ही जिवंत, प्राणिमात्र, व्यक्ती म्हणजेच मूलभूत मानव. याच्याशी बांधिलकी ठेवण्याचे काम अस्सल, प्रतिभावान साहित्यिकच समर्थपणे करू शकलेले आहेत. साहित्यिक अभिजाततावादी आहे की स्वच्छंदतावादी आहे, वास्तववादी आहे की अतिवास्तववादी आहे हे प्रश्न नंतरचे आहेत. अर्वाचीन साहित्याची मूलभूत बांधिलकी तो आविष्कृत करतो की नाही, ती जपतो आहे की नाही हा मूलभूत प्रश्न महत्त्वाचा आहे. ही बांधिलकी जतन करण्यासाठी साहित्यिकांनी राजकारणी महाभागांच्या तोंडाकडे पाहावे हे तर न समजण्यासारखेच आहे. अर्वाचीन काळाचा एक अत्यंत महत्त्वाचा निष्कर्ष तर हा दिसतो, की मानवी समाजाची सूत्रे सर्वस्वीच काय पण खूपशा प्रमाणावर देखील राजकारणी लोकांच्या हाती सोपविणे हानीकारक आणि विनाशाप्रत नेणारे ठरते. लोकशाही काय किंवा हुकूमशाही काय, राजकारण जेथे पहिल्या क्रमांकाने महत्त्वाचे ठरते तेथील समाजाचा प्राणच गुदमरून जातो. 'दुसरे ते राजकारण' असे रामदास म्हणाले. आधुनिक माणसाने पुढे जाऊन चवथे ते किंवा 'सहावे ते राजकारण' असेच म्हणावयास पाहिजे. अशा परिस्थितीत साहित्यिकांनी स्वतःची मूलभूत बांधिलकी बाजूला ठेवून राजकारणासारख्या इतर बांधिलकीचा विचार मनात आणणे हेच दुबलतेचे द्योतक आहे.

मूलभूत मानवावरील प्रगाढ विश्वास हा अशा साहित्यिक बांधिलकीचा भाग आहे, तसेच खुद्द





साहित्यिकाचा 'साहित्या' वरील विश्वास हा दुसरा महत्त्वाचा भाग आहे. यातून साहित्याच्या 'स्वरूपा' विषयीचा विचार पुढे येतो आणि येथे हे समजून घेतले पाहिजे, की ज्याप्रमाणे पहिल्या भागाला आपण अधिकृत तऱ्हेचा 'मानववाद' असे संबोधू शकत नाही त्याचप्रमाणे आपण या दुसऱ्या भागाला अधिकृत 'कलावाद' असे रूप देऊ शकत नाही.

साहित्यावरील 'विश्वास' नवे नवे साहित्यिक प्रयोग करण्यातून टिकविला जातो. ट्रिस्ट्रॅम शॅण्डी, मिसेस डॅलोवे किंवा अपोलोनेअरची कविता यांसारखे साहित्य या धारणेतून निर्माण होते. एका अर्थाने साहित्यातील हा 'फंडामेंटल रिसर्च' असतो. एकंदर मानवी इतिहासातच टिकून राहतील, अशा साहित्यकृती यातून निर्माण होत नाहीत हे खरे; परंतु साहित्याच्या इतिहासात या साहित्यकृतींचे महत्त्व असाधारण असते. भाषा, शब्दकळा, शैली, रचना, यांची नवीन जडणघडण या प्रयत्नातून होते आणि यामुळे एकंदर साहित्यालाच नवे चैतन्य प्राप्त होते. सर्वसाधारण वाचकापर्यंत हे प्रयत्न पोहोचतीलच याची खात्री नसते; परंतु मोठे साहित्यिक या प्रयत्नांचा मागोवा घेतल्यावाचून राहत नाहीत.

जेव्हा जेव्हा मूलभूत साहित्यिक बांधिलकीचा विसर साहित्यिकांना आणि वाचकांना पडतो, तेव्हा तेव्हा तत्कालीन साहित्याला मालिन्य येते आणि अवकळा प्राप्त होते. साहित्याची उंचीच नष्ट होते. साहित्यिक हे 'माणसाच्या' आणि साहित्याच्या वतीने बोलण्याच्याऐवजी कुठल्या तरी पक्षाच्या, समाजगटाच्या किंवा जातीच्या वतीने बोलू लागतात. स्वयंभू तेजाने तळपण्याऐवजी कोणाचे तरी बगलबच्चे, हस्तक, म्हणून वावरू लागतात. जगाला दीर्घकाळ प्रकाश आणि आनंद देऊ शकेल अशी साहित्यकृती निर्माण करण्याची त्यांची आकांक्षाच संपते. पदे, पदव्या, पारितोषिके, पैसा या गोष्टी त्यांना खुणावू लागतात. त्यांचे वाचकाशी असलेले अस्सल नाते नष्ट होते; कारण त्यांचे स्वतःतील साहित्यिकाशीच असलेले नाते नष्ट होते. परिणामतः साहित्य बाजूला पडते आणि साहित्यकारण पुढे येते. साहित्य हे राजकीय, व्यापारी किंवा अन्य विपरीत मार्गाने 'हाताळले' जाऊ लागते.

केवळ मराठीपुरते बोलावयाचे झाल्यास सध्याची वस्तुस्थिती आणखी वेगळी आहे. जे साहित्यिक आणि समीक्षक सामाजिक बांधिलकीचा पुरस्कार करीत आहेत, त्यांच्या साहित्यकृती मात्र मराठी समाजाने अजूनही आपल्या मानलेल्या दिसत नाहीत. उलट, या साहित्यकृती विकृत आणि समाजविघातक आहेत असे त्याला वाटत आहे. तेव्हा सामाजिक बांधिलकीसारख्या आपल्या अन्य निष्ठा आणि बांधिलक्यांच्या मर्यादा ओळखून मूलभूत साहित्यिक बांधिलकीच्याच आधारे त्यांनी आणि इतर तरुण साहित्यिकांनी साहित्यिक नवनिर्मिती करावी हेच खरे.

साभार पोच

कांगारू (बालगीत संग्रह) – अविनाश कोलारकर; प्रकाशक राम कोलारकर, मराठी पॉकेट बुक्स, संत तुकाराम नगर, पिंपरी, पुणे ४११०१८; १९८२; पृ. ६४; कि. ४ रुपये.

चिक्कवीर राजेंद्र (कादंबरी) – मूळ लेखक श्रीनिवास, अनु. उमाकांत ठोमरे; नॅशनल बुक ट्रस्ट, इंडिया, नवी दिल्ली; १९८१; पृ. ४६३; कि. रु. २२.५०

* नदी बोलली त्या दिवशी – कमला नायर, अनु. सविता जाजोदिया; नॅशनल बुक ट्रस्ट, इंडिया, नवी दिल्ली; १९७८; कि. रु. २.५०
* दीपशिखा (कादंबरी) – पद्मिनीराजे पटवर्धन; श्री विद्या प्रकाशन, पुणे; १९८२; पृ. २७८; कि. ३५ रुपये.
* समर्थांचे सम्यग्दर्शन – श्री. ल. पांढरीपांडे; अमेय प्रकाशन, रुईकर मार्ग, नागपूर ४४०००२; १९८२; पृ. २६९; कि. २० रुपये.

अनुक्रमणिका





राजस्थानी क्षत्राणीचे चित्रण

पुरुषोत्तम शेठ

राजस्थान या नावाला आणि प्रांताला भारताच्या इतिहासात महत्वाचे स्थान आहे. मध्ययुगात अनेक शतके राजस्थान भारतीय संस्कृती, शौर्य, पराक्रम आणि कला ह्यांचे केंद्र राहिला. राजस्थान हे नाव उच्चारताच आपला देश, धर्म, स्वाभिमान ह्यांसाठी हौतात्म्य पतकरलेल्या अनेक वीरांची मालिका आपल्या डोळ्यांसमोर उभी राहते. राजस्थानचा इतिहास लिहिणारा कर्नल टॉड म्हणतो, "राजस्थानात एक सुद्धा असे छोटे राज्य नाही की, ज्या ठिकाणी थर्मापलीसारखी लढाई लढली गेली नाही आणि लिओनिडाससारखा पुरुष प्रत्येक गावात उत्पन्न झालेला नाही." परंतु राजस्थानच्या या वीरभूमीत तितकेच उत्कट वीरकाव्यही लिहिले गेले आहे.

चारण कवींनी आपल्या राजांच्या युद्धांतील पराक्रमांचे जिवंत जागते वर्णन केले आहे. इतर भारतीय भाषांपेक्षा राजस्थानी कवींचे वैशिष्टय म्हणजे त्यांनी शौर्यावर, पराक्रमावर प्रेम करणाऱ्या स्त्रीमानसाचे प्रभावी चित्रण केले आहे. संस्कृत आणि हिन्दी काव्यांत स्त्रीला शृंगारकामिनी बनवली आहे. वीर रसाचा परिपोष करण्याच्या दृष्टीने स्त्रीचे विशेष वर्णन केलेले आपल्याला आढळत नाही. अन्य भाषांतसुद्धा मुख्यतः पुरुषांच्याच पराक्रमाचे वर्णन आपल्याला आढळते. मराठी पोवाड्यांतूनही पुरुषांनाच नायकत्व देऊन त्यांच्या वीरकृत्यांचे ओजस्वी वर्णन केले जाते. राजस्थानी कवी मात्र ह्यास अपवाद आहेत. संयोगिता, पद्मिनी, करुणावती, जवाहरबाई, कृष्णाकुमारी आदी क्षत्राणी त्यांच्या डोळ्यांसमोर असताना ते स्त्रीच्या धैर्यशौर्याची उपेक्षा कशी करतील ?

राजस्थानी स्त्रिया सतीचे वाण घेऊन आपल्या आदर्श वीरपुरुषांच्या पाठीशी निधड्या निश्चयाने उभ्या राहिल्या. कवी बाकीदास सूर्यमल्ल या चारणाने ह्या स्त्रियांचे उत्कट वर्णन केले आहे :

सूरातन सूरां चढ़ै, सत सतियां सम दोय ।
आडी धारा ऊतरै, गणै अनल नूं तोय ॥

(शूर वीरांत वीरत्व चढत असते; सतींमध्ये सतित्व. दोन्ही समान आहेत. एका (वीर) तलवारीने धारातीर्थवासी होतात, तर दुसऱ्या (सतित्वसंपन्न स्त्रिया) अग्नीला पाण्यासारखे मानतात.)

वीर पुरुषाला जन्म देण्यातच आपली कूस धन्य झाली असे राजस्थानी स्त्री मानते; ह्यातच तिला अभिमान वाटतो. कविराजा बाकीदासने म्हटले आहे,

जाया रजपूतंणियां, वीरत दीधी वेह
प्रांण दियै पांणी पुणग, जावा न दियै जेह

रजपूत स्त्री आपल्या विवाहाच्या वेळेस ज्या पुरुषाचे पाणिग्रहण करते, त्या पुरुषाच्या हाताची पहिली परीक्षा करते आणि तेव्हाच तिच्या शृंगाराला लज्जत येते. पराक्रमी पुरुषाशी लग्न केल्याने. आपल्या पाणिग्रहणाच्या दिवशी रजपूत स्त्री आपल्या पतीचा हात हातांत घेते आणि त्या पहिल्या स्पर्शाचे ती वर्णन करते, की माझा पती मला व माझ्या बांगड्यांना लाजविणार नाही. तलवार पकडल्याने त्याच्या हातावर आलेले घट्टे हेच दाखवितात, की मला पराक्रमी पुरुष मिळाला. माझ्या बांगड्या धन्य झाल्या !

हथळेवे मही मूठ किण, हाथ विळग्गा माय
लाखां बातां हेकलो, चूड़ौ मो न लजाय

विवाह झाला आणि पहिल्या मधुचंद्राच्या दिवशी, प्रथम समागमाच्या वेळेस, पत्नीने आपल्या पतीच्या हावभावांचे निरीक्षण केले. रात्रीच्या गप्पांत त्याचे ताठ मानेने पाहणे आणि योग्य शत्रूची स्तुती करणे हे पाहून ती म्हणते, की मी समजून चुकले की माझा पती थोड्याच दिवसांचा सोबती आहे. परंतु त्याबद्दल तिला खंत वाटत नाही; उलट अभिमानच वाटतो. रात्री शय्यागृहात डोक्यावरचा सेहरा खाली उतरवून ठेवताना नायिकेला पतीच्या डोक्यावरील घाव दिसतात. आपल्या पहिल्या मधुचंद्राचे वर्णन करताना ही नायिका आपल्या सखीला प्रसन्न वृत्तीने सांगते, की माझा पती थोड्याच दिवसांचा सोबती आहे. कोठे ना कोठेतरी, युद्धात तो लवकरच मारला जाणार आहे.

अनुक्रमणिका

पेटी मौङ् छिपावियां, जाणूं घाव न जीव
हेली दिवसां पाहुणे, पडबे दीठो पीव
(कविराजा सूर्य्यमल)

राजस्थानी क्षत्राणीला मधुचंद्राचीही फारशी संधी मिळत नाही. लग्न करून घराचा उंबरठा ती ओलांडते न ओलांडते, तोच रणभेरी वाजते. पत्नीला सोडून लगेच घोड्यावर तो स्वार होतो. विवाहाच्या मंडपात ढोल वाजू लागतो आणि फुरफुरणाचा मिश्या भुवयांना भिडतात. ते पाहूनच विवाहमंडपात पत्नी समजून जाते की, माझ्या पतीला हौताम्याची ओढ आहे, रक्ताची तहान आहे, मरणाची जवळीक आहे.

ढोल सुणंतां मंगली, मूंछाँ, भूंह चढेत
चँवरी ही पहचाणियौ, कंबरी मरणो कंत
(कविराजा सूर्य्यमल)

राजस्थानी क्षत्राणी जन्म देते ती सुद्धा वीरपुत्राला. सतित्व आणि पराक्रम हा तिच्या जीवनाचा आदर्श आहे. कविराजा सूर्य्यमल म्हणतो, राजस्थानी क्षत्राणीचा मुलगा जन्मताच ट्याँ-ट्याँ करण्यापेक्षा नाळ कापणारी सुरी हातात घेण्यासाठी धडपडतो, तर मुलगी गर्भात असतानाच तिची आई तिला एकटक अग्नीकडे पाहण्याची दीक्षा देते. कारण मरणातच तिला मंगल वाटते. सतित्वातच तिला स्त्रीजीवनाची सार्थकता वाटते–

हूँ बळिहारी राणियाँ, सांचा गरभ सिखाय
जांचा ठंदै तापणैं, हरखै धी दृग लाय
(कविराजा सूर्य्यमल)

राजस्थानी स्त्री आपल्या पतीला युद्धभूमीवर जातानाच बजावते, की युद्धातून पळून आलास तर डोक्याखाली उशी मिळेल; परंतु पत्नीच्या बाहूचा आसरा केव्हाही तुला मिळणार नाही. असा निरोप दिलेला पती पराक्रम करूनच घरी परत येतो. तिच्या भावनांचे सार्थक होते. पतीच्या पराक्रमाला ती मुजरा करते.

कर पुचकोर घण कहै जाण धणी री जैत
नीराजण बाधावियौ, हूँ बलिहार कुमैत

एक वीर युद्धावर जातो. त्याची आई आपल्या सुनेला बरोबर घेऊन रणांगणात पडलेल्या वीरांना पाणी पाजायला जाते. सुनेच्या डोक्यावर पाण्याचा घडा असतो. आईच्या हातात पाणी पाजायचा पेला असतो. दोघी रणांगणात पोहोचतात. आपल्या आईला पाहून रणांगणातला घायाळ मुलगा आईला साद घालतो "आई, पाणी!" आई पाणी देत नाही. ती विचारते "बेटा, तुला किती जखमा आहेत?" त्याच्याच बाजूला विव्हळणारा दुसरा वीर सांगतो, "मला दहा जखमा आहेत." आई आपल्या मुलाला सोडून ज्याला जास्त जखमा आहेत त्यालाच पाणी पाजते. त्याच्याहून अधिक जखमा असणाराला पाणी पाजत राहते. तिच्या मुलाची पाळीच येत नाही. जखमांच्या वेदना आणि भाजणारे ऊन्ह यांमुळे तहानलेला मुलगा व्याकूळ झालेला असतो. आईबरोबर आलेल्या आपल्या पत्नीकडे तो आशेने पाहतो; पण ती पत्नी आपल्या पतीला आपली मजबूरी सांगते–

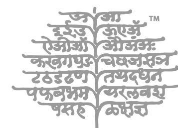
किण विध पाऊँ आणियौ, बोलता जळ लाव
वाँटै सास बळोबळी भालाँ हंदा घाव

राजस्थानी कवींनी त्यातील कारुण्य प्रत्ययकारीपणे दाखविले आहे. मुलाची बेचैनी, पत्नीची असमर्थता व आईचा निःपक्षपातीपणा यांचे चित्र आपल्या डोळ्यांसमोर साक्षात उभे राहते. त्यांच्या निःपक्षपाती आईबद्दल आदर, त्याच्या पत्नीबद्दल सहानुभूती व मुलाबद्दल करुणा आपल्या मनात दाटून येते.

राजस्थानी आई जितकी धीरगंभीर तितकाच पिताही स्वाभिमानी! एक पिता बऱ्याच दिवसानंतर आपल्या घराकडे येतो आणि लांबूनच त्याला दिसते, की आपल्या घरावर कुंकवाच्या हातांचे ठसे आहेत. तो अंदाज करतो, की मुलगा कोठेतरी युद्धात मारला गेला आहे आणि सून सती गेली आहे. या ठिकाणी पुत्र आणि सून दोघांचाही मृत्यू झालेला आहे; घरी त्याचे स्वागत करणारे कोणीही राहिले नाही. परंतु त्याला दुःख वाटत नसून आनंद वाटत असतो–

तात विदेसां आवियौ, कौळे दीठा हाथ
घण बधाई हूलसै, सुत-बू बलिया साथ

राजस्थानात जोहार आणि केसरीया यांना अत्यंत महत्त्वाचे स्थान आहे. स्त्रियांना मृत्यू आपला सखा-सोबतीच वाटतो. एका स्त्रीला तिचा भाऊ माहेरी नेण्यास येतो. माहेरचे निमंत्रण म्हणजे स्त्रीला अपूर्वाई





असते. परंतु ही स्त्री माहेरी जायला तयार नाही. तिचा पती रणांगणाकडे निघून गेला आहे. तिने माहेरी जाण्यापेक्षा सतित्वातच आनंद मानला आहे–

वीरा लेवण आवियौ, पिउ रण हुआ वहीर
अब तो बळवा जावस्यां, अब नहँ आवां पीर

साधारणतः नणंद भावजयीचे भांडण असते. परंतु आपल्या नणंदेच्या सौभाग्यालंकारांत सतीचा नारळ पाहून भावजय सुखावून जाते आणि नणंदेची चुंबनावर चुंबने घेऊ लागते.

रणांगणावर रणभेरी वाजू लागतात. क्षणापूर्वी पत्नीने आपल्या बाहुपाशात घेतलेल्या पतीचे स्नायू रणांगणावरील नगाऱ्याचे आवाज ऐकताच फुरफुरून येतात आणि तिच्या बाहूंत तो सामावत नाही–

हूँ हेली अचरज कहूँ, घर में बाथ समाय
हाकौ सुणतां हूलसै, मरणौ कौच न माय

पतीने रणांगणाकडे कूच करताच सारे अलंकार पत्नीला निष्फळ वाटतात आणि बांधलेले केस ती मोकळे करते; कारण तिला सती जायचे असते. ती आपल्या सखीला सांगते : ज्या ठिकाणी गिधाडे येतात, घारींचे पंख वीरांना हवा देतात त्या देशाकडे आता मला जायचे आहे. लग्नात सप्तपदीच्या वेळेस माझा पती माझ्या पुढे होता आणि त्याच्या पदराला गाठ मारून त्याच्या मागून मी घरात आले होते. जर माझा पती या युद्धात मारला गेला तर मी पुढे राहीन आणि त्याचे प्रेत मागे राहील (पूर्वी सती जाताना प्रेतयात्रेच्या पुढे सती जाणारी स्त्री असे.)–

हूँ पाछै आगै हुवे, आणो नाह घरेह
जे बाल्ही घण जीव हूँ, आगै मूझ करेह
(कविराजा सूर्यमल)

राजस्थानामध्ये असलेली स्त्रीबद्दलची व्यथाही एक नायिका व्यक्त करते. राजस्थानात एके काळी मुलगी होणे हे पाप मानले जात असे. मुलगा जन्माला आला, तर नगारे वाजवून त्याचा जन्मोत्सव साजरा केला जात असे. सती जाणारी स्त्री या परिस्थितीचा उपहास करीत म्हणते, "अरे पथिका ! माझ्या वडिलांना निरोप दे, की मी जेव्हा जन्माला आले तेव्हा तुम्ही थाळीही वाजविली नाही; परंतु आता मी सती जात असताना माझ्या समोर नगारे वाजविले जात आहेत."–

पंथी हेक संदेसडौ बाबल नै कहियाह
जायाँ थाळ न वज्जिया, टामक टहटहियाह

राजस्थानातील सतीची प्रथा आज कालबाह्य झाली आहे. बदलत्या काळात तिचे समर्थन कोणीही करणार नाही; परंतु मध्ययुगातल्या सामाजिक जीवनमूल्यांच्या पार्श्वभूमीवर राजस्थानी कवींनी आपल्या शीलरक्षणासाठी जोहार करणाऱ्या, स्वधर्मासाठी बलिदान करणाऱ्या स्त्रियांच्या भावनांची करुण व अभिमानयुक्त अशी चित्रणे केली आहेत.

राजस्थानच्या पराक्रमी रणभूमीत रणांगणावरून पळून येणे हे पाप मानले जात असे. राजस्थानी स्त्रिया अशा पळपुटया पुरुषाची निर्भर्त्सना करीत. स्त्रियांच्या मध्ये उपहास करण्याची प्रवृत्ती जास्त असते. ज्या देशात वीरांना नमस्कार केला जातो, जेथील स्त्रिया आपल्या पुरुषांच्या पराक्रमालाच शृंगार मानतात त्या देशात रणांगणावरून पळून येणे हा पुरुषार्थाचा अपमान मानला जातो. राजस्थानी स्त्री तर पती कितीही प्रिय असला, तरी भित्र्या पुरुषाला घरात थारा देत नसे. तिचा विश्वास होता, की माझा पती एक तर युद्ध जिंकून घरी येईल किंवा स्वर्गाला जाईल–

सखी अमीणा कंथ री, पूरी एह प्रतीत
कै जासी सुर ध्रंगडै, कै आसी रण जीत
(बांकीदास).

राजस्थानी स्त्री असे मानत असे, की तिने सिंहाला जन्म दिला आहे. मृत्यूला ती घाबरत नाही–

केळ रहै नित कांपती, कायर जणे कपूर
सीहण रण सांकै नहीं, सीह जणे रण सूर

अशा या पराक्रमी स्त्रिया रणांगणावरून पळून येणाऱ्या आपल्या पतीला आपला सौभाग्याचा कलंक मानीत.

एक स्त्री आपल्या पतीला सांगते, "अरे ! तुझे पिकलेले केस पाहता तू किती दिवस जगणार आहेस ? माझ्या कठोर उरोजांचे मर्दन करणारे तुझे हात शत्रूसमोर गवताच्या काडीइतके हलके कसे झाले ? अरे ज्याला स्त्रियांच्या प्रेमापोटी रणांगण सोडण्याची इच्छा होते, त्याने अन्न विष समजून अन्न खाण्याचे सोडून द्यावे."–

> नहँ डाकी और खावणी, आयां केवळ बार
> बधाबधी निज खावणी, सो डाकी सरदार
> (कविराजा सूर्य्यमल)

राजस्थानात स्त्रीची कंचुकी सौभाग्यवस्त्र मानले जाते. आपला रणांगणावरून पळून आलेला पती पाहून पत्नी त्याला अपमानित करत सांगते, "हे प्रियकरा, अशा पद्धतीने जगून तू तुझा जन्म मातीत घालविलास ! कंचुकी पाहिल्यावर मला ती नेसाविशी पण वाटत नाही. माझी ही वेषभूषा व अलंकार तूच गळ्यात घाल. तुझा बांगड्यांचा खर्च वाचला. मी जोगीण बनते"–

> धव जीवे भव खोवियो, मो मन मारियो आज।
> मौनूं ओछे कँचुवै, हाथ दिखातां लाज ॥
> यो गहणों यो बेस अब कीजै धारण केत ।
> हूँ जोगण किण कामरी, चूडाखरच मिटेत ॥
> (सूर्य्यमल)

दुसरी पत्नी अशा पतिराजाचे स्वागत करताना दरवाजातच आपली वस्त्रे त्याला देऊन सांगते, "माझ्या बांगड्यांना लाजवणाऱ्या पतिदेवा, तुझी माझी भेट दुसऱ्या जन्मात ! "

राजस्थानात सौभाग्यवती स्त्रिया हाताच्या कोपऱ्यापर्यंतची चोळी नेसतात आणि विधवा हातभर लांबीची चोळी नेसतात. आपला पती परत आलेला पाहून पत्नी सांगते, "शिंपीदादा ! मी सौभाग्यवती असले तरी माझा पती पळून आल्यामुळे मी विधवा आहे. यापुढे मी शिलाई दुप्पट देईन. माझ्यासाठी विधवांना असलेली वस्त्रे शीव." रागात ती स्त्री आपल्या सखीलाही सांगते, "उद्यापासून माझ्या हवेलीवर तू येऊ नकोस. माझा पती पळून आला आहे. विधवांना शृंगार कसला ? "–

> मणिहारी जारी सखी, अब न हवेली आव ।
> पीव मुवा घर आविया, विधवाँ किसा बणाव ॥

ती पत्नी सांगते, "ठाकुरा ! माझ्या सती होण्याच्या आणि लाल रंगाच्या वस्त्रे नेसण्याच्या इच्छेवर पाणी फिरवलेस. सती जाताना मला लावण्यासाठी आणलेले अत्तर आता कोण खरेदी करील ?"

राजस्थानी कवींत कविराजा सूर्य्यमल आणि कविराजा बांकीदास यांनी आपल्या काव्यांत प्रामुख्याने स्त्रियांच्या या शौर्यप्रेमाचे चित्रण केले आहे. सूर्य्यमल रजपूत स्त्रियांच्या चित्रणात कमाल करून गेला आहे. राजस्थानच्या पराक्रमी रणभूमीत जशी प्रेमदिवाणी अनुरागिणी मीरा होती, तशाच वीररागिणी अशा स्त्रियाही होत्या. या कवींनी स्त्रीशौर्याला उत्तेजन देणाऱ्या, आणि पराक्रमाला आवाहन करणाऱ्या अनेक उक्तींच्या द्वारा खऱ्या अर्थाने वीररसाचा परिपोष केला. यामुळेच कविवर रविंद्रनाथ ठाकूरांसारखा जगद्विख्यात कवी राजस्थानी काव्याचा भक्त बनला. हे कवी राजस्थानच्या धैर्यशौर्याच्या हवेत श्वास घेत होते आणि म्हणूनच वीर क्षत्राणींच्या भावनांना शब्दबद्ध करू शकले. हे भावचित्रण ही त्यांची राजस्थानी साहित्यालाच नव्हे, तर भारतीय साहित्यालाही देणगी आहे असे म्हणावे लागेल. कोमलांगी स्त्री ही त्रिपुरारी होते, हे पाहावयाचे असेल तर राजस्थानी चारण कवींनी केलेले स्त्रियांचे वर्णन वाचले पाहिजे.

साभार पोच

* रानमूल (कवितासंग्रह) – शंकर झुल्पे ; सारस प्रकाशन, रामदेव मंदिराजवळ, मंठाळेनगर, लातूर– ४१३५१२; १९८२; पृ. ६०, कि. ११ रु.
* तारकांच्या खुणा (कवितासंग्रह) – विनय अपसिंगकर, सौरभ प्रकाशन, भाग्यनगर, लातूर– ४१३५३१; १९८२; पृ. ७२; कि. ११ रु.
* गाव आणि मातेच्या कविता – मोहन पाटील, प्रकाशिका वीणा मोहन पाटील, २४ करमरकर कॉलनी, चांदणी चौक, सांगली; १९८१; पृ. २८; कि. ५ रुपये.
* रामकृष्ण आणि विवेकानन्द – वि. रा. करंदीकर; कॉन्टिनेन्टल प्रकाशन, पुणे– ३०; १९८२; पृ. ५७८; कि. ६० रुपये.
* खांडेकर : मित्र आणि माणूस – वा. रा. ढवळे; कॉन्टिनेन्टल प्रकाशन, पुणे– ३०; १९८२; पृ. १२०; कि. २० रुपये.

अनुक्रमणिका

ग्रंथ–परीक्षण

'मेडिसिन – इट्स मॅजिको–रिलिजिअस आस्पेक्ट्स अॅकॉर्डिंग टु वेदिक अॅण्ड लॅटर लिटरेचर'
– डॉ. जी. यू. थिटे; कॉन्टिनेन्टल प्रकाशन, विजयानगर, पुणे – ४११०३०. १९८२; पृष्ठे २५३; मूल्य रु. ६०–००

वेद आणि वेदोत्तर वाङ्मयाच्या आधारे तत्कालीन वैद्यकीय विचार आणि आचार धर्माधिष्ठित आणि चमत्कृतिजन्य गोष्टींनी किती व्यापला होता याचे समग्र दर्शन प्रस्तुत ग्रंथामध्ये डॉ. थिटे यांनी केले आहे. प्राचीन वैद्यकीय ग्रंथांचा अभ्यास करताना त्यांतील शास्त्रीय स्वरूपाचा भाग किती आणि शास्त्रबाह्य भाग किती याचा निश्चितच विचार करावा लागेल.

प्राचीन वैद्यकावर केवळ प्राथमिक, शास्त्रपूर्व आणि असुसंगत गोष्टींचाच पगडा बसला नव्हता, तर त्यावर निरनिराळे लोकभ्रम, देव-देवता, पुराणकालीन गोष्टी, चमत्कार, धर्माधिष्ठित संकल्पना इत्यादींचा पण एक स्पष्ट ठसा उमटला होता. त्या सर्वांचा अभ्यास लेखकाने ऋग्वेद, अथर्ववेद आदी वेद, कौशिक सूत्रे, चरक सुश्रुत, वाग्भट आदी लेखकांचे वैद्यकीय ग्रंथ आणि इतर तत्कालीन ग्रंथ यांच्या आधारे या ग्रंथात केला आहे.

या ग्रंथामध्ये एकंदर बारा प्रकरणे असून त्यांमध्ये रोगांची कारणे, रोग बरा करण्याचे मार्ग, रोग मूलतःच उद्भवू नये म्हणून करावयाच्या गोष्टी, त्यासाठी लागणारी साधने, देव–देवता आणि प्राचीन वैद्यकीय विचार, धर्म-गुरुसदृश वैद्याचे असलेले महत्त्वपूर्ण स्थान, लोकभ्रम, स्थल-कालाचा रोगांवर आणि रोग्यावर होणारा परिणाम, रोग व त्यांचे निराकरण यासंबंधीची तत्कालीन मते, प्राणी आणि वनस्पती यांविषयींचे प्राचीन वैद्यकीय ग्रंथांमधील विचार इत्यादी प्रकरणांचा समावेश आहे.

प्रत्येक प्रकरणामध्ये प्रतिपाद्य विषयासंबंधी लेखकाने वेदकालीन व वेदोत्तर वाङ्मयाचा आधार घेऊन धर्म आणि चमत्कृती या दोन गोष्टींचा प्राचीन वैद्यकावर किती प्रभाव पडला होता, याचे विवेचन केले आहे. ते मनोरंजक, तसेच माहितीपूर्ण आहे. जखम झाली असताना ती स्वच्छ ठेवणे आवश्यक आहे; कारण तसे न केल्याने दुष्ट पिशाच्चे जखमेच्या द्वारा शरीरामध्ये जातील असे सांगितले आहे. शिवाय अशा प्रसंगी देव, गुरू आणि ब्राह्मण यांची पूजा करणे पण अगत्याचे मानले आहे.

रोगांच्या कारणांचे वर्णन करताना (प्रकरण–२) प्राचीन वैद्यकामध्ये दुष्ट शक्तींचा प्रादुर्भाव, सैतानाचे कृत्य, भूतबाधा, पूर्वजन्मातील व या जन्मातील पापे, असत्यभाषण, चौर्यकर्म, देव–ब्राह्मणांसंबंधी केलेली पातके, अधार्मिक कृत्ये, पाखंडीपणा, ग्रह–नक्षत्रांचे अशुभ-योग, जादू-टोणा इत्यादी कारणे पण दिली आहेत.

रोगांपासून मुक्ती मिळविण्यासाठी करावी लागणारी निरनिराळी कृत्ये तिसऱ्या प्रकरणामध्ये दिलेली आहेत. त्यांमध्ये आहुती देणे, नैवेद्य दाखविणे, बळी देणे, देव-ब्राह्मण-गोमाता यांची पूजा करणे, देवतांना अभिवादन करणे, ब्राह्मण-भोजन घालणे, दानधर्म करणे, संगीताच्या साहाय्याने रोगनिवारण करणे, प्रार्थना, मंत्र, जप-जाप्य इत्यादींचा उपयोग, निरनिराळ्या 'यंत्रांचा' रोग-निवारणासाठी अगर सुलभ प्रसूतीसाठी केलेला उपयोग, पवित्र स्थानी केलेली स्नाने, उपवास, व्रते, प्रायश्चित्ते, कुकर्माबद्दल पश्चात्ताप व्यक्त करणे, शांती करणे इत्यादी गोष्टींचा उल्लेख आहे. ज्ञानोपासना करणे हा पण एक मार्ग दिला आहे. रोगासंबंधी अधिक ज्ञान प्राप्त झाल्यास त्याविरुद्ध सामना करणे अधिक सुकर होईल असाही एक विचार सांगितला आहे.

कोणते रोग असाध्य आहेत त्याचेही मनोरंजक वर्णन आहे. एखाद्याने गत-जन्मामध्ये ब्राह्मणांस विषपान देऊन ठार मारण्याचा प्रयत्न केला असेल तर, या जन्मामध्ये त्याला होणारा रोग असाध्य असतो; गत-जन्मी एखाद्याने वृषभाच्या नासिके-

अनुक्रमणिका

मध्ये छिद्र पाडले असता या जन्मामध्ये त्याची नासिका फाटलेल्या अवस्थेमध्ये असते व ती त्या अवस्थेमध्ये कितीही दानधर्म केला तरी तशीच राहते.

कार्यकारणभावाचा दूरान्वयाने संबंध दर्शविणारे किंवा पूर्णपणे संबंध नसलेले उपायही प्राचीन वैद्यकामध्ये आले आहेत. गतजन्मामध्ये सर्पभक्षण केले असल्यास या जन्मी " विसर्ण " नावाचा रोग होतो व तो ब्राह्मणास सुवर्ण-सर्पाचे दान दिल्याने बरा होतो. पूर्वजन्मामध्ये दुधाची चोरी केली असेल तर या जन्मामध्ये स्त्रीच्या स्तनांमधून दूध येत नाही. पण त्यावरही एक उपाय सांगितला आहे. अशा स्त्रीने ब्राह्मणांस दुग्धयुक्त पदार्थांचे भोजन द्यावे आणि त्यांच्या उच्छिष्टाने स्वस्तन माखावेत. ज्याने तेलाचा अपहार केला असेल, त्याच्या अंगास कंड सुटते; पण ब्राह्मणास दोन घडे तेल दान दिल्यास ती शमते. गत जन्मामध्ये सगर्भ शेळीचे सेवन केलेली स्त्री या जन्मामध्ये वांझोटी राहते. अशा वेळी ब्राह्मणांस चांदीच्या सगर्भ शेळीचे दान देणे आवश्यक असल्याचे सांगितले आहे.

वेदकालीन व त्यानंतरच्या देवांचा (उदा. अग्नि, वरुण, इंद्र, सूर्य, विष्णु, गणेश इत्यादी) प्राचीन वैद्यकामध्ये, रोग निर्माण करणारे आणि रोगांचे हरण करणारे अशा प्रकारचा दुहेरी उल्लेख चवथ्या प्रकरणात आला आहे. आठव्या प्रकरणामध्ये लोकभ्रम, शकुन, अपशकुन, आकाशातील ग्रहांचे सुपरिणाम अगर दुष्परिणाम, स्वप्ने वगैरे विषयांसंबंधी चर्चा आहे. रुग्णास तपासून औषधे आणण्यासाठी जेव्हा वैद्याच्या घरी एखाद्या दूतास पाठविले जाई त्यावेळी वैद्याने रुग्णाकडे तपासणी करण्यासाठी जायचे की नाही यासंबंधीचे नियम प्राचीन वैद्यकांमध्ये दिले आहेत. दूत आला असेल त्यावेळी भिषक्वर्य वस्त्रहीन अवस्थेमध्ये असतील, अश्रू ढाळत असतील, स्नानादी कृत्ये न केल्यामुळे अशुचिर्भूत असतील तर वैद्याने खूणगाठ बांधावी, की रुग्णास मृत्यू अटळ आहे. दूत घरी आला असताना जर वैद्यराज गाढ झोपलेले असतील अगर काही चिरत अगर कापत असतील, तर अशा वेळी वैद्याने औषधोपचार करू नयेत. पवित्र अग्नीची काळजी घेण्यामध्ये वैद्यराज मग्न असतील अगर स्वपितरांस पिंड अर्पण करीत असतील तर दूताने समजावे, की रोग्याची घटिका भरत आली आहे. भेदरलेली, घाबरलेली, दुर्वर्तनी, आणि अशुचिर्भूत स्त्री निरोप घेऊन आली असेल तर वैद्याने रुग्णाच्या मृत्यूचे भविष्य करण्यास हरकत नाही. निरोप घेऊन येणारी व्यक्ती स्वतःच रोगिष्ट असेल अगर हातापायास व्यंग झालेली असेल, तर वैद्याने रुग्णावर उपचार करू नयेत. दूत जर दिवसाच्या मध्याह्न काळी, संधिप्रकाशसमयी, अगर मध्यरात्री आला, तर ते रुग्णास अशुभ मानले जाई. दूत जर चतुर्थी, षष्ठी अगर नवमी ह्यांपैकी एखाद्या तिथीस आला, अगर ग्रहणकाली आला, तर तेही रुग्णास धोकादायकच समजावे. जर दूत सुस्वभावी, हसतमुख, अव्यंग, शुभ्र वस्त्रे परिधान केलेला असेल, व उंट अगर गाढव यांशिवाय इतर जनावरांनी ओढलेल्या वाहनातून आलेला असेल, तर ते रुग्णास शुभकारक समजावे. जर दूतास घाम फुटला असेल, आणि तो मध्याह्नसमयी आलेला असेल आणि अशा वेळी जर वैद्यराज अग्नीच्या संन्निध बसलेले असतील तर ते पित्त प्रकृतीच्या रुग्णास घातक ; परंतु कफ प्रकृतीच्या रुग्णास हितावह ठरते. अशा प्रकारे आज हास्यास्पद वाटणाऱ्या कल्पना त्यावेळी मोठ्या गंभीरपणे वैद्यकीय ग्रंथांमधून सांगितल्या होत्या.

वर सांगितल्याप्रमाणे निरनिराळ्या वेदकालीन आणि वेदोत्तर ग्रंथांमधून संगृहीत केलेली माहिती सुसंगतपणे या ग्रंथामध्ये आलेली आहे. स्थलसंकोचास्तव प्रत्येक गोष्टीचा परामर्श घेणे अशक्य आहे. प्रत्येक प्रकरणाच्या शेवटी दिलेल्या टीपा व संदर्भांची यादी बघितल्यावर लेखकाने घेतलेल्या परिश्रमांची जाणीव होते. त्यासाठी ग्रंथकर्त्याचे अभिनंदन करणे जरूर आहे.

एका निराळ्या कारणासाठीही या ग्रंथाची नोंद घ्यावयास हवी. प्राचीन ग्रंथासंबंधी अक्षरप्रामाण्य मानणारा एक बराच मोठा वर्ग आहे. एखाद्या गोष्टीचा स्वीकार लोकांनी तत्परतेने करावा म्हणून तिला धार्मिक स्वरूपामध्ये बद्ध केले, तरी ती गोष्ट शास्त्रीय निकषाच्या कसोटीवरही उतरते असाही काही लोकांचा आग्रह असतो. जखमेच्या द्वारे दुष्ट पिशाच्च शरीरामध्ये जाऊ नये म्हणून ती स्वच्छ ठेवावी असे प्राचीन वैद्यकीय ग्रंथांमध्ये सरळ व

स्पष्टपणे सांगितले असता, आधुनिक विज्ञानाचा आधार घेऊन, वरील विधानाचा, जखमेमधून सूक्ष्म जंतू शरीरामध्ये जाऊ नयेत म्हणून ती स्वच्छ ठेवावी असा हेतुपूर्ण सोयिस्कर अर्थ लावला जातो. अशा प्रकारचा कुठलाही कार्यकारणभाव सांगण्याचा प्रयत्न लेखकाने केला नाही हे स्वागतार्ह आहे. उलट, प्राचीन वैद्यकीय विचार आणि आचार यांवर धर्मकल्पनांचे किती प्राबल्य होते हेच ग्रंथकर्त्यास दाखवायचे होते. त्या दृष्टीने लेखक संपूर्णपणे यशस्वी झाला आहे. धर्माचे एक स्वरूप म्हणून लेखकाने प्राचीन वैद्यकाचा अभ्यास या ग्रंथामध्ये केला आहे.

प्राचीन वैद्यकीय ग्रंथांमधील वैद्यकीय शास्त्राच्या दृष्टीने शास्त्रबाह्य भाग अलग करून दाखविण्यामध्ये लेखक यशस्वी झाला असला, तरी अशा प्रकारच्या शास्त्रबाह्य आणि धर्म, चमत्कार, जादूटोणा, इत्यादींवर आधारित असलेल्या गोष्टींची समग्र माहिती एकत्रित करणे एवढेच मर्यादित ध्येय लेखकाने का ठेवले हे कळत नाही. संदरहू ग्रंथामध्ये वर्णन केलेल्या धर्म व चमत्कार यांचा आश्रय घेऊन आलेल्या गोष्टींचे प्राबल्य आधुनिक कालामध्येही जनमानसामध्ये किती आहे याचे विवेचन लेखकाने केले असते, आणि त्याची कारणमीमांसा दर्शविण्याचा प्रयत्न एखाद्या प्रकरणाद्वारे केला असता तर ग्रंथाचे मोल वाढले असते. कारण आधुनिक कालामध्येही ज्या रोगांची निश्चित स्वरूपाची व शास्त्रीय निकषावर सिद्ध झालेली कारणे ज्ञात आहेत, त्या रोगांसंबंधीही सामान्य जनमानसामध्ये (यामध्ये तथाकथित सुशिक्षित लोकही आले) धर्म व चमत्कार यांवर अधिष्ठित असलेली कारणेच घर करून राहिलेली आहेत असे दिसून येते. आणि मग प्राचीन जन-सामान्यांस फारसा दोष देता येत नाही.

—प्र. वि. प्रभुणे

'हिंदी एकांकिका'— संपा. चंद्रगुप्त विद्यालंकार; अनुवाद राजाराम हुमणे, नॅशनल बुक ट्रस्ट, इंडिया, नवी दिल्ली; १९८१; पृष्ठे २१२, मूल्य १२ रुपये ५० पैसे.

राजाराम हुमणे यांनी अनुवादित केलेल्या हिंदी एकांकिकांचा हा संग्रह. निरनिराळ्या विषयांवरील ह्या एकांकिका लेखकांच्या अल्प परिचयासह यात संगृहीत आहेत. हे सर्वच लेखक आधुनिक काळातील म्हणजे २०व्या शतकातील आहेत. तथापि स्वतःच्या काळाचा प्रभाव आणि वैशिष्टय प्रत्येकाच्या एकांकिकेत जाणवते. उदयशंकर भट्ट २० व्या शतकाच्या सुरुवातीच्या काळातील आहेत. त्यामुळे त्यांच्या 'दस हजार' ह्या एकांकिकेतील वातावरणही तसेच थोडेफार जुने आहे. मात्र त्यातील प्रश्न हा कोणत्याही काळातील किंवा ठिकाणातील असू शकेल. आपल्या मुलाच्या प्रेमापेक्षाही पैशाचे प्रेम श्रेष्ठ मानणारा बिसाखाराम मुलाला पठाणांनी पळवून नेलेले असतानाही फारसा उद्विग्न होत नाही. पण त्याला सोडविण्यासाठी दहा हजार रु. द्यावे लागतील ह्या कल्पनेने बेचैन होतो. त्याच्या कंजूषपणाची ती कमाल मर्यादा आहे.

विष्णु प्रभाकर यांची 'बदलती परिस्थिती' ही एकांकिका व लक्ष्मीनारायण यांची 'प्रतीक्षा : कॉफी हाऊसमध्ये' ही एकांकिका या दोहोंमध्ये बदलणाऱ्या परिस्थितीबरोबर येणारा दोन पिढ्यांतील संघर्ष आहे. तथापि दोहोंचे संदर्भ पूर्णपणे भिन्न आहेत. 'बदलती परिस्थिती' मधील पूर्वीचे संस्कार सोडून देऊन परजातीच्या मुलाशी लग्न करणारी मनीषा, वडिलांच्या इच्छेविरुद्ध परदेशात स्थायिक झालेला तिचा भाऊ, वशिलेबाजीला कंटाळून घरातून बाहेर पडणारा विवेक आणि इतरही सर्वच पात्रे जुन्या गोष्टींविरुद्ध, नीतिमूल्यांविरुद्ध बंड करतात. वडिलांना वाटणारं आपल्या मुलांबद्दलचं प्रेम मुलांना मात्र त्यांच्या मार्गातील आडकाठी वाटतं. शेवटी आपल्या व्यक्तिमत्त्वाचा विकास महत्त्वाचा मानत ही सर्वच भावंडं आई-वडिलांना सोडून जातात आणि वडील मात्र अगतिक होऊन आत्महत्येचा एक निष्फळ प्रयत्न करतात; आत्महत्येतील भ्याडपणा जाणवून स्वतःला या परिस्थितीचे प्रेक्षक बनवतात.

'प्रतीक्षा : कॉफी हाऊसमध्ये' ह्या एकांकिकेतील संघर्ष आहे राजकीय पातळीवरचा. सगळे आदर्श गमावून बसलेली आधुनिक पिढी जुन्या पिढीच्या ढोंगीपणाविरुद्ध क्रांतीची इच्छा करते; पण शेवटी स्वतःच्या निष्प्रभतेत क्रांतीचं नावही विसरून जाते. कॉफी हाऊसमध्ये प्रतीक्षा करणारी 'पहिली व्यक्ती' आणि 'दुसरी व्यक्ती' ह्या पूर्णपणे प्राति-

अनुक्रमणिका

निधिक स्वरूपाच्या आहेत. त्यांना अनामिक ठेवून लेखकानं औचित्यच साधले आहे.

'बंदी' ही जगदीशचंद्र माथुर यांची एकांकिका आहे. यात संघर्ष आहे तो प्रत्येकाच्या मनातील. खेड्यातून शहरात गेलेली माणसे कधीतरी पुन्हा त्या खेड्यात येतात मनात काही आकांक्षा बाळगून, काही आदर्श उराशी जपून. पण ह्या मधल्या काळात हे गाव त्यांच्यासाठी पूर्णपणे परकं बनलेलं असतं, त्यांची उखडलेली मुळं पुन्हा त्याच जमिनीत रुजू शकत नाहीत. ही असहायता हेमलता सहजतेतं समजू शकते-स्वीकारते. लोचन मात्र ह्या शृंखलांचे अस्तित्व मान्य करायला तयार होत नाही. त्या तोडण्याचा अखेरपर्यंत प्रयत्न करण्याचा निश्चय करतो. या एकांकिकेतील तिसरे दृश्य अतिशय भावनोत्कट व प्रभावी वाटते. पहिल्या दोन दृश्यांचा संदर्भ याला असला तरी ती मात्र कंटाळवाणी वाटतात.

'टॉवेल' ही उपेंद्रनाथ अश्क यांची औपरोधिक एकांकिका आहे. 'अ‍ॅरिस्टोक्रॅट' सोसायटीतील काही विचित्र अशा शिष्टाचारांचे मोठ्या मार्मिकतेने अश्क यांनी चित्रण केले आहे. भारतीय संस्कृतीत न बसणाऱ्या पाश्चात्य संस्कृतीतील गोष्टींच्या अंधानुकरणात माणसाचा मात्र शेवटी कोंडमाराच होतो, हे टॉवेल वापरण्यासारख्या एका क्षुल्लक गोष्टीवरून दाखवले आहे.

रामकुमार वर्मा यांच्या 'कौमुदी महोत्सव' ह्या एकांकिकेतील कथेत नावीन्य नाही. यातील विषय आहे चाणक्याची अलौकिक बुद्धिमत्ता आणि त्याद्वारे त्याने उघड केलेले विषकन्येचे रहस्य. या एकांकिकेचे वैशिष्ट्य म्हणजे त्यातील ओजस्वी भाषा. राजनर्तकी अलका आणि सम्राट चंद्रगुप्त यांच्यातील संवाद त्यांच्या वाक्चातुर्याचे दर्शन घडवितात.

'शाप आणि वर' ही एकांकिका म्हणजे एकपात्री प्रयोग आहे. दोन भिन्न घरांत, भिन्न वातावरणातील समान वाटणाऱ्या पार्श्वभूमीवर दोन स्त्रियांची विरुद्ध प्रकारची मनस्थिती त्यांच्या वक्तव्यांतून व्यक्त केली आहे. एका सुखवस्तू कुटुंबात राहणारी स्त्री प्रेमाच्या अभावी, मृत्युशय्येवर पडलेली असताना आपल्या नवऱ्याचा वंश निर्वंश होईल असा शाप देते आणि एका सामान्य कुटुंबात समाधानात वाढलेली स्त्री आपल्या मुलासाठी नवऱ्याकडून दुसऱ्या लग्नाचे वचन घेते.

'सृष्टीचा अखेरचा मानव' ही धर्मवीर भारती यांची एक आगळी वेगळी ध्वनि-एकांकिका आहे. केव्हातरी भविष्यकाळात विज्ञानातील झंझावाती प्रगतीने मानव आपली माणुसकी विसरेल आणि स्वतःचा नाश ओढवून घेईल; संहारातून प्रलय घडेल, पण या प्रलयातूनच नवी संस्कृती जन्म घेईल; मानव आपली सौंदर्यासक्ती पुन्हा मिळवेल आणि सृष्टीचा अखेरचा मानवच नव्या सृष्टीचा जन्मदाता बनेल; माणूस मर्त्य असला तरी त्याच्यातील सृजनशक्ती, कलाभिरुची, सौंदर्यानुभूती अमर आहे हेच यात दाखवले आहे. प्रचंड अशा ज्वालारसाच्या प्रवाहात एक गव्हाची पाती आणि एक जंगली फूल आपलं अस्तित्व टिकवून आहे. हे प्रतीक आहे नव्या सृष्टीचं, नव्या संस्कृतीचं.

'हिंदुस्थानात जाऊन सांग' ही चंद्रगुप्त विद्यालंकार यांची देशभक्तीनं ओतप्रोत भरलेली एकांकिका आहे. फाळणीनंतर हिंदुस्थानात परत येत असता अचानक झालेल्या हल्ल्यात जखमी होऊन मृत्यूशी झगडणारा वृद्ध पिता, सीमाप्रांताचे रक्षण करण्याचा परंपरेने आलेला वारसा जोपासण्याचा संदेश आपल्या मुलांना देतो. आपली उज्ज्वल परंपरा सांगताना सिकंदरचा भारतातील पराभव, स्कंदगुप्ताच्या विजयातील पंजाबच्या लोकांचे बलिदान आणि रणजितसिहाचे अलौकिक शौर्य यांच्या कथा तो सांगतो.

भुवनेश्वर यांची 'स्ट्राईक' ही एकांकिका काहीशी संदिग्ध वाटते. पाश्चिमात्य उच्चभ्रू संस्कृतीचा आपल्या समाजावरील आधुनिक काळातील प्रभाव या एकांकिकेतही जाणवतो.

या सर्वच एकांकिकांचे मराठी भाषांतर ठीक वाटते. तथापि काही शब्दांचे पूर्ण मराठीकरण केले असते तर कृत्रिमता वाटली नसती. 'हम' सारख्या शब्दाचे 'आम्ही' असे भाषांतर न करता 'आपण' असे बरोबर ठरले असते. 'दस हजार' मधील राजाच्या आपल्या भावासाठी भाई ह्या संबोधनापेक्षा दादा हे संबोधन जास्त चांगले किंवा मराठी वळणाचे वाटले असते. 'हिंदुस्थानला जाऊन सांग' मध्ये एके ठिकाणी वृद्ध आपले वय ७० वर्षे तर एके ठिकाणी ७१ वर्षे सांगतो. कदाचित हा छपाईतील दोष असावा. अशा काही किरकोळ त्रुटी सोडल्या तर भाषांतर चांगले वाटते.

— माधुरी ब्रह्मे





सार-संकलन

इस्राइलची मोहीम

इस्राइलने पॅलेस्टीनियन लिबरेशन ऑर्गनिझेशनच्या (पॅलेस्टीनियन विमोचन संघटना—पी. एल. ओ.) लेबनॉनमधील ठाण्यांवर अलीकडे केलेला हल्ला अनपेक्षित नव्हता. १९७८ मध्ये जेव्हा पी. एल. ओ. चा तोफखाना इस्राइलच्या उत्तर सीमेवर भडिमार करीत होता आणि पी. एल. ओ. चे कोमँडो सैनिक इस्राइलच्या भूमीत घुसून हल्ले चढवीत होते, तेव्हा इस्राइली फौजांनी प्रतिहल्ला चढवून, लेबनॉनची सीमा ओलांडून, गनिमांचा पाठलाग करीत त्यांना लिटनी नदीच्या पार पिटाळून लावले होते. ही नदी सरहद्दीपासून १८ मल आत आहे. ह्यानंतर, ह्या झुंजणाऱ्या पक्षांना एकमेकांपासून दूर ठेवून, शांतता कायम राखण्यासाठी नेहमीप्रमाणे संयुक्त राष्ट्र संघटनेची फौज दक्षिण लेबनॉनमध्ये ठेवण्यात आली. तिच्यात ७००० सैनिक व अधिकारी आहेत. पण पी. एल. ओ. ने ह्या शांतता—फौजेच्या अखत्यारीतील प्रदेशाबाहेर उत्तरेला असलेल्या टायर ह्या ठिकाणी आपले ठाणे संघटित केले आणि तेथून इस्राइलवर तोफखान्याचा मारा चालू ठेवला. पी. एल. ओ. ची ही ठाणी, शस्त्रास्त्रे आणि रसद नष्ट करण्याचा चंग इस्राइलने बांधला होता ही उघड गोष्ट होती.

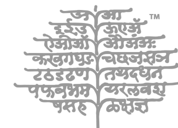
ही संधी पी. एल. ओ. ने नाही, तरी अधिक कडव्या पॅलेस्टीनिअन गनिमांनी इस्राइलला दिली. ३ जूनला इस्राइलच्या ब्रिटनमधील वकिलाला त्यांनी गोळी मारून जखमी केले. इस्राइली विमानदलाने, प्रतिटोला म्हणून बैरूट येथील पी. एल. ओ. तळांवर बाँबहल्ला चढविला. पी. एल. ओ. ने प्रत्युत्तर दिले आणि उत्तर इस्राइलमधील तेवीस गावे आणि वसत्या यांच्यावर तोफगोळे आणि क्षेपणास्त्रे यांचा भडिमार केला. पण ह्याच्यामुळे एकच इस्राइली नागरिक दगावला आणि तोही हृदयविकाराने अगोदरच आजारी होता.

जून ६ रोजी इस्राइली फौजेने लेबनॉनवर हल्ला चढविला. उत्तर गॅलीलीच्या डोंगराळ भागात सैन्याची आणि शस्त्रास्त्रांची जमवाजमव गुप्तपणे करण्यात इस्राइलला यश आले. संयुक्त राष्ट्रांच्या शांततासैन्याचा प्रमुख अधिकारी जनरल कॅलाहन ६ जून रोजीच सकाळी इस्राइली सेनेच्या उत्तर विभागाच्या मुख्य ठाण्याला आला होता. पी. एल. ओ. आणि इस्राइल यांनी एकमेकांवर जो भडिमार चालविला होता तो थांबविण्यासाठी म्हणून संयुक्त राष्ट्रांच्या सुरक्षा मंडळाने जो ठराव केला होता त्याच्या संदर्भात इस्राइली सेनाधिकाऱ्यांशी चर्चा करण्यासाठी म्हणून तो तेथे आला होता. तेथे त्याची इस्राइली सरसेनापतीशी गाठ पडली. आणखी २८ मिनिटांनी इस्राइली फौज लेबनॉनवर हल्ला करणार आहे हे त्याला तेथे सांगण्यात आले. त्याला धक्काच बसला. त्याने ह्या निश्चयापासून इस्राइली सैन्याला परावृत्त करण्याचा प्रयत्न केला; पण अर्थात तो निष्फळ ठरला.

हल्ला करणाऱ्या इस्राइली सैन्याला संयुक्त राष्ट्रांच्या शांतता-फौजेच्या अखत्यारीतील प्रदेशातून जाणे भाग होते. जनरल कॅलाहनने आपल्या फौजेला दिलेला आदेश असा होता की "पुढे येणाऱ्या सैन्याला अडवा, आपल्या सुरक्षिततेची तजवीज करा आणि तिला गंभीर धोका निर्माण होईपर्यंत आपापल्या ठिकाणी ठाण देऊन उभे रहा." काही थोडके सन्मान्य अपवाद सोडले तर बहुतेक सैन्याने आपल्या सुरक्षिततेला गंभीर धोका निर्माण झाला आहे असा निर्णय पटकन घेतला.

टायर हे लेबनॉनच्या पश्चिम किनाऱ्यावरील बंदर पी. एल. ओ. चे महत्त्वाचे ठाणे होते. ते इस्राइलने निकालात काढले. पी. एल. ओ. चे गनीम शक्य होते तोपर्यंत प्रतिकार करीत राहिले आणि मग ते पांगले. इस्राइली सैन्याचा मधला स्तंभ बोफर्ट किल्ल्याच्या रोखाने निघाला. हा किल्ला हे पी. एल. ओ. चे मजबूत ठाणे होते. तें इस्राइली सैन्याने कबजात घेतले. उजव्या बाजूचा स्तंभ 'फतालँड'ची सफाई करण्याच्या उद्दिष्टाने निघाला.

अनुक्रमणिका





'फतालँड'–'फताभूमी'–म्हणजे दक्षिण लेबनॉनमध्ये अल्-फता ह्या पी. एल. ओ.च्या फौजेने जो प्रदेश आपल्या प्रभुत्वाखाली ठेवला होता आणि जेथे आपले प्रमुख ठाणे बनविले होते ते प्रदेश.

गनिमांना हटवत किंवा नेस्तनाबूद करीत इस्राइली फौजा जेव्हा पूर्वेकडे सरकू लागल्या, तेव्हा सीरियन पथकांशी त्यांची गाठ पडू लागली आणि चकमकी होऊ लागल्या. लेबनॉनची राजधानी बैरूत येथे पी. एल. ओ. चे तळ होते. त्यांच्यावर इस्राइलने हवाई हल्ले सुरू केले. सीरियन विमानांनी प्रतिकार करण्याचा प्रयत्न केला पण त्यांचा काही इलाज चालला नाही. इस्राइलची लेबनॉनमधील वाटेल त्या लष्करी लक्ष्यापर्यंत पोचून त्यावर हल्ला करण्याची ताकद आहे अशी खंत पी. एल. ओ. च्या एका लष्करी प्रवक्त्याने व्यक्त केली. इस्राइली लष्कर विरोधाला न जुमानता लेबनॉनमध्ये पुढे सरकत राहिले. सिडन आणि दामूर ही पी. एल. ओ. च्या प्रभावाखाली असलेली शहरे त्याने हस्तगत केली. सीरियाची राजधानी दमास्कस आणि लेबनॉनची राजधानी बैरूत यांना जोडणाऱ्या रस्त्यावरील सीरियन लष्कर हुसकून लावण्याचा प्रयत्न त्याने सुरू केला आणि बैरूतपासून दहा मैलांच्या अंतरावर ते येऊन ठेपले.

बैरूतमध्ये अंमल गाजविणारे सीरियन सैन्य शहर सोडून जाऊ लागले. पण पी. एल. ओ. चे सैनिक मात्र ठाण मांडून प्रतिकाराला सज्ज झाले. बैरूतमध्ये घुसून रस्त्यारस्त्यांतून शत्रूशी लढून शहर जिंकून घेण्याचा इस्राइलचा इरादा नव्हता. बैरूतमधील पी. एल. ओ. चे मुख्य ठाणे निकालात काढण्याचे काय ते इस्राइलचे उद्दिष्ट होते. ही कारवाई लेबनॉनच्या कायदेशीर सरकारने करायची आहे असे इस्राइलचे म्हणणे आहे. तेव्हा इस्राइली सैन्याने बैरूतवर पत्रकांचा वर्षाव करून पॅलेस्टीनिअन आणि सीरियन सैनिकांना बैरूत सोडून जाण्याचा आदेश दिला आणि कोणत्या रस्त्यांनी त्यांनी निघून जावे ह्याच्या सूचनाही केल्या. मग त्याने बैरूतवर हवाई हल्ले चढविले. इस्राइली युद्धनौकांनीही किनाऱ्याजवळून शहरावर तोफांचा भडिमार केला. अनेक नागरी केंद्रे ह्या माऱ्यात सापडली.

लेबनॉनच्या पूर्वभागातील बेका खोऱ्यात सिरियन सैन्याने आघाडी उभारली होती. तेथे सीरियाची एक 'आर्मर्ड डिव्हिजन' अगोदरच तळ देऊन होती. तिच्यात आणखी एका 'आर्मर्ड डिव्हिजन' ची भर पडली. एकंदर ६०० टँक आणि त्यांना संरक्षण देण्यासाठी पुरेशी क्षेपणास्त्रे एवढा शस्त्रसंभार सीरियाने ह्या खोऱ्यात सज्ज ठेवला होता. इस्राइलने ह्या सैन्यावर हवाई हल्ला चढविला. ९० इस्राइली विमाने आणि ६० सीरियन विमाने ह्यांनी ह्या हवाई युद्धात भाग घेतला. इस्राइलच्या निवेदनाप्रमाणे त्यांनी सीरियन क्षेपणास्त्रांचे सर्व अड्डे नष्ट केले आणि स्वतःचे एकही विमान न गमावता सीरियाची २९ विमाने पाडली. सीरियाच्या म्हणण्याप्रमाणे सीरियाने स्वतःची १६ विमाने गमावली पण शत्रूची १९ विमाने नष्ट केली. पण एकंदरीत सीरियाने लढाईत जबरदस्त मार खाल्ला यात शंका दिसत नाही.

सीरियाने सोव्हिएत एम्. आय्. जी–२१, एम्. आय्. जी–२३ आणि एम्. आय्. जी–२५ ही विमाने मुख्यतः वापरली. तर इस्राइलने एफ्–१५ आणि एफ्–१६ ह्या अमेरिकन विमानांचा प्रामुख्याने वापर केला. ह्या सर्व प्रतिपक्षी विमानांवर शत्रूकडून येणारी क्षेपणास्त्रे दुरून हेरून त्यांची दिशाभूल करणारी इलेक्ट्रॉनिक यंत्रणा आहे आणि विमानांतून विमानांवर सोडायची क्षेपणास्त्रेही बसविलेली आहेत. म्हणजे तांत्रिक दृष्ट्या ही एकाच दर्जाची विमाने आहेत. तथापि ह्या हवाई युद्धाच्या अनुभवावरून अमेरिकन-इस्राइली विमाने तांत्रिक दृष्ट्या सोव्हिएट-सीरियन विमानांहून वरचढ ठरली आणि इस्राइली वैमानिक सीरियन वैमानिकांहून निष्णात ठरले असा निष्कर्ष काढता येईल. एका आठवड्याच्या अवधीत इस्राइलने सीरियाची ७९ विमाने पाडली पण स्वतःचे एकच गमावले असा दावा इस्राइलने केला आहे.

सीरिया आणि इस्राइल यांनी शस्त्रसंधी केला तरी इस्राइलने पी. एल. ओ. च्या ठाण्यांवरील आपले जबरदस्त हल्ले चालूच ठेवले. ह्या हल्ल्यांचे लक्ष्य प्रामुख्याने बैरूत होते. अखेरीस एका आठवड्यानंतर पी. एल. ओ. आणि इस्राइल यांच्यांत शस्त्रसंधी झाला. सौदी अरेबियाचे फाद,

अनुक्रमणिका

अध्यक्ष रेगन, आणि पी. एल. ओ. चे प्रमुख अराफत यांच्यामध्ये बोलणी होऊन हा शस्त्रसंधी झाला. पी. एल. ओ. चे म्हणणे असे आहे, की संयुक्त राष्ट्र-संघाच्या ठरावाला अनुसरून आपण शस्त्रसंधी केला आहे आणि इस्राइलने लेबनॉनमधून पुरती माघार घेतली पाहिजे ही मागणी ह्या ठरावात अंतर्भूत आहे. पण इस्राइलचे म्हणणे असे आहे, की ज्या तत्त्वांना अनुसरून ह्या प्रदेशात कायमची शांतता निर्माण करता येईल ती स्पष्ट होईपर्यंत आणि आम्हाला ह्या युद्धाने जे साधायचे होते ते आम्हाला लाभेपर्यंत आपण लेबनॉनमधून माघार घेणार नाही. दक्षिण लेबनॉनमध्ये २५ मैल रुंदीचा 'सुरक्षा पट्टा' बनविण्यात येऊन इस्राइलचा उत्तर विभाग सुरक्षित राहील अशी हमी इस्राइलला मिळाली पाहिजे ही त्याची एक प्रमुख मागणी आहे.

निदान ८,००० पॅलेस्टीनियन व लेबनीज नागरिक या युद्धात गारद किंवा जखमी झाले असा एक अंदाज आहे. सीरियन सैन्यानेही बराच मार खाल्ला आहे. शंभराहून अधिक इस्राइली सैनिक कामी आले आणि सुमारे ६०० सैनिक जखमी झाले.

ह्या इस्राइली चढाईचे फलित काय ? पी. एल. ओ. चे शस्त्रबल नष्ट करण्यात आले आहे, निदान खूपच कमी झाले आहे. एक सैन्यदळ म्हणून आपले पूर्वीचे स्थान मिळविणे पी. एल. ओ. ला अतिशय अवघड ठरणार आहे. पण लेबनॉनमध्ये २ लाख पॅलेस्टीनियन शरणार्थी आहेत ते कुठे जाणार ?

इतर अरब राज्यांनी निषेधाचे आणि सहानुभूतीचे उद्गार काढण्यापलीकडे काही केले नाही. आज एकंदरीत अरब राज्ये कात्रीत सापडल्यासारखी आहेत. ह्या कात्रीचे एक पाते म्हणजे इराण. इराक इराणबरोबर युद्धात गुंतले आहे; आणि इराणची चढाई कशी थोपवून धरावी ही त्याची विवंचना आहे. इराणमध्ये जी शियापंथी सनातनी राजवट निर्माण झाली आहे तिच्यापासून केवळ इराकच नव्हे तर सौदी अरेबिया, कुवैत आणि बाहरीन या अरब राज्यांनाही धोका निर्माण झाला आहे. इस्राइल हे ह्या कात्रीचे दुसरे पाते आहे आणि सीरिया, लेबनॉन व जॉर्डन या राज्यांना इस्राइलविषयी सतत दक्ष राहणे आवश्यक आहे. इराणमधील धार्मिक क्रांतीचे पडसाद अरब राज्यांत उमटणे अपरिहार्य आहे. ही क्रांती जरी शियापंथी असली आणि अरब लोक प्रामुख्याने सुनी असले तरी स्वतःला इस्लामी म्हणवणारी अशी ही क्रांती आहे आणि पाश्चात्त्य मूल्ये, विचार आणि राहणी यांचे इस्लामी जनतेतून निर्मूलन करणे हे तिचे मध्यवर्ती उद्दिष्ट आहे. गरीब, अशिक्षित अरबांना ह्या उद्दिष्टाचा मोह पडणे स्वाभाविक आहे आणि त्यातून अंतर्गत क्रांतीचे स्फुल्लिंग पेटतील अशी भीती प्रत्येक अरब राज्यातील श्रीमंत राज्यकर्त्या वर्गाला आहे.

पण आज इराणमध्ये जी मुल्लांची सत्ता आहे ती कायम टिकून राहील असे नाही. धार्मिक क्रांतीचा उन्माद ओसरतो, लौकिक व्यवहार परत प्रस्थापित होतो आणि अतिरेकी नेत्यांची जागा समंजस, व्यवहारी नेते घेतात असा अनुभव आहे आणि तसे इराणमध्ये होईलही. शिवाय मुल्लांच्या धोरणांमुळे इराणमध्ये आर्थिक अनवस्था निर्माण होईल आणि त्यामुळे राजवट कोसळेल असाही दाट संभव आहे. तेव्हा आपल्यामधील शिया जमातीविषयी विशेष जागरुकपणा बाळगला आणि तरुण चळवळयांना आवरून धरले तर इराणपासून असलेला धोका निवळेल अशी अरब राज्यांची आशा आहे. पण इस्राइलचे काय ?

अरबी जमातींनी वेढलेल्या प्रदेशात इस्राइलचे बाहेरून जे आरोपण करण्यात आले आहे ते टिकून राहू शकणार नाही, ही परकी जमात ह्या प्रदेशातून स्वाभाविकपणे बाहेर फेकली जाईल असे अरब लोक एकेकाळी म्हणत असत. पण १९६७ च्या युद्धानंतर ह्या बोलण्याला अर्थ नाही हे सिद्ध झाले आहे. आधुनिक राष्ट्रवादी संस्कृती इस्राइलच्या प्रजेमध्ये बाणलेली आहे. त्यांची राजवट लोकशाहीची आहे. ह्यामुळे इस्राइलमध्ये अंतर्गत स्थैर्य आहे. बाहेरून येणाऱ्या आक्रमणाचा मुकाबला करण्याएवढी लष्करी सिद्धता इस्राइलने कमावली आहे. तेव्हा इस्राइल हे ह्या भूभागात कायम टिकून राहणारे राष्ट्र आहे ही गोष्ट अरबांनी ओळखली आहे.

पी. एल्. ओ. ही गोष्ट ओळखायला तयार नव्हती. पण आता ती कदाचित ओळखायला तयार

होईल. एक स्वतंत्र राष्ट्र म्हणून इस्राइल कायमचे, आहे तेथे, राहणार आहे ह्या गोष्टीला जर पी. एल. ओ. ची मनापासून मान्यता मिळाली तर मध्यपूर्वेत स्थिर शांतता निर्माण होऊ शकेल. १० लक्ष पॅलेस्टीनियन लोक आज आपल्या पारंपरिक भूमीमधून निर्वासित म्हणून राहत आहेत. संख्येने ते इस्राइली राष्ट्राएवढेच आहेत. एक लष्करी सत्ता म्हणून पी. एल. ओ. ला नेस्तनाबूद करणे ही एक गोष्ट आहे. पण पॅलेस्टीनियन जमातीचे अस्तित्व जादूने नाहीसे करता येणार नाही. तेव्हा लष्करी वरचढपणाच्या जोरावर इस्राइलला आपल्या परिसरात कायमची शांतता प्रस्थापित करता येणार नाही. पॅलेस्टीनियन लोकांसाठी पुरेशी भूमी त्यांच्या हवाली करून त्यांना राजकीय व भौगोलिक अस्तित्व देणे हाच टिकाऊ शांतता निर्माण करण्याचा मार्ग आहे.

पी. एल. ओ. चे संघटित लष्करी बळ नाहीसे केले आणि त्याच्या उरल्यासुरल्या सैन्याची लेबनॉनमधून हकालपट्टी केली तरी दहशतवादी भूमिगत संघटना म्हणून पी. एल. ओ. टिकून राहीलच. आणि शिस्तबद्ध, संघटित गनिमी सेनेपासून इस्राइलला जवढा धोका होता त्यापेक्षा भूमिगत सेनेपासून अधिक धोका निर्माण होईल. अरब देश समान शत्रूविरूद्ध एकवटू शकत नसले तरी इस्राइलविषयीचा त्यांचा राग धुमसत राहील. अमेरिकेलाही एका मर्यादेपलीकडे अरबांना दुखवून इस्राइलला शस्त्रास्त्रे पुरवीत राहणे अशक्य होईल.

ह्या सर्व धुमाळीत लेबनॉनचा चक्काचूर झाल्यासारखा आहे. लेबनॉन ही हिरवी, शीतल, संपन्न आणि सुंदर भूमी म्हणून इतिहासात प्रसिद्ध आहे. 'सेडर्ड लेबनॉन' द्राक्षे, अंजीर, सफरचंद आणि नासपाती ह्या फळांनी समृद्ध. अनेक धार्मिक जमाती इथे शांततेने नांदत होत्या. प्राचीन फिनीशियन व्यापारी हिकमतींचा आणि धाडसाचा वारसा लेबनीजकडे आला होता. बँका, उपभोगाच्या वस्तूंनी भरगच्च भरलेली दुकाने आणि सर्व तऱ्हेची मौज करण्याची ठिकाणे यांनी बैरूत गजबजलेले होते. पाश्चात्त्य जग आणि मध्यपूर्वेची अरबी संस्कृती यांच्या गाठीभेटीचे बैरूत हे पारंपरिक स्थान होते. आज सिडॉन, टायर आणि बैरूत ही प्राचीन आणि चिरनूतन नगरे बेचिराख झाली आहेत. लोकांचा भविष्यावरचा विश्वास उडाला आहे.

हे मासिक श्री. ग. दिक्षीत यांनी दी प्राज्ञ प्रेस, ३१५ गंगापुरी, वाई येथे छापून
मे. पुं. रेगे यांनी प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई यांचेकरिता तेथेच प्रसिद्ध केले.

अनुक्रमणिका



